

MIRIAM VALDÉS GUÍA



x-53-374478-3

LA REORGANIZACIÓN RELIGIOSA EN LA ATENAS DEL S.VI a.C.

**Tesis dirigida por Domingo Plácido Suárez
Univ. Complutense de Madrid**

**DPTO HISTORIA ANTIGUA
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
1998**



BIBLIOTECA

ÍNDICE

Introducción	I
Índice de mapas	V
 Parte I. La apertura del ágora nueva con Solón, los cultos de Zeus, Apolo Patroos y Deméter y la definición de la nueva ciudadanía	 1
-Capítulo 1º: El culto a Zeus, la <i>Stoa Basileios</i> y el Leocorion	3
-Apéndice a Capítulo 1º: <i>Axones</i> y <i>Kyrbeis</i> de Dracón y Solón	41
-Capítulo 2º:	
-El Culto de Apolo Patroos y las fratrias	57
-El Consejo, la Heliea, el culto a Deméter y el juramento de los heliastas	83
-Conclusiones de la parte I	103
 Parte II: La organización del Ática	 109
-Capítulo 3º: Éfetas, Areópago, Pritaneo y “Prítanos <i>ton naukraron</i> ”	111
-Capítulo 4º: Los Eupátridas y el culto a Zeus	167
-Apéndice I al capítulo 4º: El ágora vieja	215
-Apéndice II al capítulo 4º: Pilios y Neleidas en Atenas	227
-Capítulo 5º. Tribus y <i>trittyes</i> : la organización del territorio	251
-Apéndice al capítulo 5º: Los <i>gene</i>	307
-Conclusiones de la parte II	327

Parte III: El Consejo político y militar de Solón y el reclutamiento en época arcaica	339
-Capítulo 6º. Tribus, <i>trittyes</i> , <i>gene</i> : la organización del territorio, el establecimiento del Consejo y la fiesta de las Genesias	341
-Apéndice al capítulo 6º. El reclutamiento en época arcaica: el <i>Theseion</i> y las Panateneas	391
-Conclusiones de la parte III	425
Parte IV. Salamina y Eleusis en la política de Solón: reorganización de cultos y rituales	433
-Capítulo 7º. La incorporación de Salamina y los Salaminios	435
-Capítulo 8º. La reorganización de las Oскоforias	465
-Capítulo 9º. Las Esciras y la vía a Eleusis	509
-Capítulo 10º. La integración del territorio de Eleusis y la incorporación de los Misterios a la ciudad	539
-Conclusiones de la parte IV	593
Conclusiones generales	605
Mapas	617
-Notas sobre los mapas	637
Bibliografía	641

INTRODUCCIÓN

“La reorganización religiosa en la Atenas del s.VI a.C.”, es el producto de varios años de trabajo, que se inició ya con la elaboración de la tesina, y que se ha ido expresando también en diversas publicaciones relacionadas con distintos aspectos recogidos en la tesis.

Aunque nos hemos centrado fundamentalmente en la primera mitad del s.VI, en las reformas de Solón, el hecho de que sus medidas, especialmente las concernientes al ámbito de cultos y rituales, pervivieran a lo largo del s.VI y fueran promovidas por los tiranos, nos ha llevado a mantener el título original que abarca la totalidad del s.VI.

Por otro lado, una de las principales líneas de este trabajo ha sido desarrollar un estudio conjunto de la realidad cultural-ritual y la realidad político-social-institucional, en un momento privilegiado, como es éste de la consolidación de la *polis* de Atenas, para el análisis de la formación de la religión cívica. En este sentido la “reorganización religiosa” de Solón se entiende dentro de un marco más amplio que abarca sus reformas políticas e institucionales, introducidas con el objetivo de solucionar la *stasis* imperante en la Atenas de esos momentos, *stasis* entre el *demos* y los *aristoi*, pero también tensiones en el seno de la clase dirigente. El establecimiento de cultos nuevos y la reorganización de otros, vinculados a nuevas instituciones que intentan dar cauce a las reformas del legislador, sirven para asegurar y arraigar sus medidas. En este sentido, por tanto, los cultos y fiestas de la *polis* se revelan, ya desde los momentos iniciales de la formación de la

misma, como una instancia privilegiada en la que se expresa y se justifica la organización de la ciudad de Atenas.

Ambos estudios complementarios se enriquecen, además, con el análisis de la topografía de la ciudad en estos momentos de la consolidación de la *polis* que experimenta, a lo largo de todo el arcaísmo, varias reorganizaciones de los marcos de la misma, reflejadas y expresadas en la edificación y apertura de espacios cívico-sacros fundamentales, como el ágora vieja, o el ágora nueva del Cerámico inaugurada con el legislador.

Este trabajo no pretende ser un estudio exhaustivo de la reorganización de Solón, sino un “ensayo” del análisis de la interrelación de la historia de la religión y la historia política, social, institucional, que lleva, desde nuestro punto de vista, al enriquecimiento de ambas perspectivas. Es decir, el estudio histórico, contextualizado, de fiestas y rituales ayuda a la comprensión de la complejidad de los mismos; pero también las fiestas y los rituales revelan y recogen, en un lenguaje mítico, las sucesivas reorganizaciones de la ciudad.

Hemos abordado, por último, las reformas de Solón desde dos puntos de vista complementarios para la formación de la *polis*: la delimitación de las fronteras internas de la sociedad, es decir la definición del nuevo cuerpo cívico, sus características y prerrogativas (liberación de la esclavitud interna, derechos judiciales-político-militares), sancionadas con una serie de medidas en el ámbito cultural-ritual (como, por ejemplo, el culto de Apolo Patroos o la reorganización de las Genesias); y la consolidación de las fronteras externas de la *polis*, principalmente con respecto a Salamina y Eleusis, analizando el papel que juega en este proceso la “urbanización” de los cultos periféricos como forma de consolidar el territorio.

Para la comprensión de los cambios que realiza el legislador en los marcos de la ciudad ha sido necesario, por último, adentrarnos en el estudio de la organización de Atenas en momentos anteriores, principalmente el gobierno aristocrático del s.VII que deriva de un proceso largo y complejo de sinecismo y de formación de la *polis*, en el que entran en tensión distintos factores.

De este modo, en la parte II se aborda la organización del Ática antes de las reformas del legislador con el objetivo de entender, en la reorganización de principios del s.VI, tanto los puntos de continuidad como de ruptura con el sistema anterior.

Al final del trabajo se han incluido algunos mapas de la ciudad de Atenas y del Ática, algunos de ellos remodelados, en los que se ha intentado recoger fundamentalmente la topografía de la ciudad misma de Atenas, en relación con las sucesivas áreas o espacios político-cívico-religiosos fundamentales (el ágora), así como el territorio del Ática que experimenta un largo proceso organizativo hasta su constitución en la *chora* unificada de la ciudad y, por último, las zonas fronterizas frente a Mégara, es decir Salamina y Eleusis, así como los espacios que son objeto de la intervención del legislador, en el sentido de la “urbanización” de ciertos cultos, las vías a Eleusis y a Falero.

Finalmente me gustaría agradecer a todas las instituciones y personas que han hecho posible la realización de esta tesis. En primer lugar la Universidad Complutense de Madrid por la concesión de la beca predoctoral de formación de personal investigador y al Departamento de Historia Antigua de esta Universidad; asimismo las distintas bibliotecas que he frecuentado, especialmente la de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense, la de Filología clásica de la Universidad Complutense, las del CSIC (Instituto Nebrija y la de Arqueología) y el Instituto arqueológico alemán de Madrid. En este sentido debo mencionar también el Instituto de Estudios clásicos de

Londres (Institut of Classical Studies), el Instituto Germánico de Arqueología de Roma y El Centro de Investigación de Historia Antigua de la Universidad de Besançon. De mi estancia en Besançon me gustaría agradecer a Marguerite Garrido-Hory por su amabilidad y ayuda en la búsqueda de bibliografía relacionada con el tema de la tesis, así como a Pierre Lévêque, por su interés en el trabajo realizado del que leyó una parte importante, y especialmente, por su valiosa opinión y sus apreciaciones sobre algunos aspectos de la tesis, que me han sido de gran utilidad para cuestionarme y profundizar algunas puntos.

Quiero agradecer a Luis Ruiz por prestarme su ayuda y su tiempo en la elaboración de los mapas. También quisiera agradecer a Alberto Bernabé por su interés en algún trabajo realizado y por su ayuda en la traducción de textos griegos; a Arminda Lozano por sus indicaciones con respecto a algunas inscripciones; y a Jaime Alvar por apoyarme y alentarme siempre a publicar y a colaborar en diversos encuentros o coloquios en estos años.

Me gustaría agradecer de forma especial a mi director de tesis, Domingo Plácido, por haber aceptado la dirección de esta tesis, por el tiempo que le ha dedicado, tanto en las sucesivas lecturas de los capítulos, como en las conversaciones sobre los temas tratados, así como en distintas cuestiones prácticas. Le agradezco su amabilidad, su escucha interesada, su paciencia y, sobre todo, sus valiosas indicaciones, apreciaciones y comentarios que me han ayudado a encauzar la tesis y que han hecho posible la realización de la misma.

Por último querría agradecer a todos mis amigos y compañeros que me han alentado en esta empresa y, especialmente, a mi familia por su confianza, su apoyo y su cariño sin el que no habría sido posible este trabajo.

ÍNDICE DE MAPAS

Fig.1. El ágora de Atenas a finales del s.VI a.C

Fig.2. El primitivo *Bouleuterion*

Fig.3. Plano hipotético del área del Iliso en época arcaica

Fig.4. Plano hipotético del ágora vieja de Atenas

Fig.5. Zona del Areópago (s.VII a.C)

Fig.6. Los tres hipotéticos centros cívico-religiosos de época arcaica en Atenas

Fig.7. Lugares habitados del Ática en el s.VIII

Fig.8. Demos del Ática

Fig.9. Ática y Mégara

PARTE I:

**La apertura del ágora nueva con Solón: el culto a Zeus, Apolo Patroos y Deméter,
y la definición de la nueva ciudadanía.**

CAPÍTULO 1º

El culto a Zeus, la *Stoa Basileios* y el Leocorion.

Solón inscribió su legislación y parte de la de Dracón en las *kyrbeis* (de bronce o piedra), como señala Aristóteles (*Ath.*, 7.1), y las colocó, según este autor, en el Pórtico regio, es decir, al noroeste del ágora nueva del Cerámico, zona utilizada con anterioridad como lugar de enterramientos y probablemente como centro de los agones aristocráticos celebrados en torno a los rituales funerarios, pero inaugurada por Solón como ágora o espacio cívico fundamental de la ciudad¹. El área del Pórtico regio se halla enclavada estratégicamente al noroeste de la ciudad como salida natural hacia el territorio de Eleusis, el último de los territorios en incorporarse definitivamente al Ática en el sinecismo y cuya fiesta principal, los Misterios, había sido objeto también en estos momentos de una reestructuración importante².

Generalmente se rechaza la colocación de las *kyrbeis* en la época de Solón en la *Stoa Basileios*, noticia transmitida por Aristóteles, ya que el Pórtico regio no se remonta arqueológicamente hasta el legislador. Se ha fechado desde mediados del s.VI (entre el

¹ Véase sobre *axones* y *kyrbeis* el apéndice a este capítulo. Posibilidad de agones aristocráticos en el ágora en época arcaica: D.G. Kyle, *Athletics in Ancient Athens*, Leiden, 1987, p. 57 ss; véase sobre el ágora desde la edad de Bronce hasta el final de la edad de Hierro: C.M. Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors. Tomb, Cult and Hero Cult in Early Greece*, Maryland, 1995, p. 119 ss (según este autor no hay evidencia suficiente que pruebe la existencia de juegos en honor de los muertos heroizados en el ágora: p. 126). Inauguración del ágora a principios del s.VI: A. Snodgrass, *Archaic Greece. The Age of Experiment*, London, 1980, 156. H.A. Thompson, R.E. Wycherley, *The Athenian Agora*, vol. XIV, 1972, p. 19; J. Travlos, *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, London, 1971, p. 2; Kyle, *op.cit.*, *Athletics*, p. 57, nota 8; R. Martin, "L'espace civique, religieux et profane dans les cités grecques de l'archaïsme à l'époque hellénistique", en *Architecture et société*, Paris-Roma, 1983, p. 23; J.Mck Camp II, "Athens and Attica: the town and its countryside", en *Culture et Cité*, A. Verbanck-Piérard y D. Viviers, eds., Bruxelles, 1995, 225-241; T. Hölscher, "The City of Athens: Space, Symbol, Structure", en *City-States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, Stuttgart, 1991, 355-380.

² Sobre esta intervención de Atenas en Eleusis, reflejada tal vez en el episodio narrado por Heródoto (1.30; también en Plu., *Sol.*, 27), véase cap. 10º.

segundo cuarto y el 540) hasta el 500 recientemente, e incluso en fechas posteriores, tras la destrucción persa. En la zona se encontró también un templo (del s. VI), con la misma orientación que la *Stoa*, bajo el Pórtico de Zeus *Eleutherios*, contiguo al del arconte-rey y confundido con éste por autores antiguos y modernos hasta el descubrimiento en 1970 de la *Stoa Basileios*. Asimismo se descubrió, un poco más hacia el este, un altar y una estatua, que habrían estado dedicados, junto con el templo, a Zeus y habrían formado un todo junto con el Pórtico regio, el *lithos* donde juraban los arcontes y una estructura con restos de cerámica de cocina que podrían indicar la celebración de comidas oficiales, de *syssitia*, en este lugar³.

³ Hsch., s.v. *Basileios Stoa*. Paus., 1.3.1-3; H.A. Thompson, "Buildings on the West Side of the Agora", *Hesperia*, 6, 1937, pp. 10 ss y 64 ss. R.E. Wycherley, *The Athenian Agora*, Princeton-New Jersey, 1957, vol. III, p. 21 ss (*Stoa Basileios*) y 25 ss (*Stoa de Zeus Eleutherios*). T.L. Shear, "The Athenian Agora: Excavations of 1970", *Hesperia*, 40, 1971, 241-279 (*lithos* identificado arqueológicamente: p. 259); T.L. Shear Jr., "The Athenian Agora: Excavations of 1973-1974", *Hesperia*, 44, 1975, 331-374, p. 369 (mediados del s.VI). R.E. Wycherley y H.A. Thompson, *op.cit.*, Agora XIV, 1972, p. 83 ss (*Stoa Basileios*) y 96 ss (*Stoa de Zeus Eleutherios*). J. Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, 527 (s.VI). J.S. Boersma, *Athenian Building Policy from 561/o to 405/4 B.C.*, Groningen, 1970; J.J. Coulton, *The Architectural Development of the Greek Stoas*, Oxford, 1976, pp.33-34 (tal vez de mediados del s.VI), pp. 37-38 (hecha para albergar desde el principio las leyes). T.L. Shear ha postulado recientemente (en "*Isonomous t'Athenas epoiesates: The Agora and the Democracy*", *The Archaeology of Athens and Attica*, W.D.E. Coulson et al., eds., Oxford, 1994, 225-248, p. 236 ss) la construcción de la *Stoa Basileios* hacia el 500 (por la cerámica, aunque admite que hay restos arquitectónicos anteriores: nota 55) y la inauguración del Cerámico como ágora también es esos momentos; Siguen a Shear en esta opinión: S.G. Miller, "Architecture as Evidence for the Identity of the Early Polis", en *Sources for the Ancient Greek City-State*, M.H. Hansen, ed., Copenhagen, 1995, 201-244; J.K. Papadopoulos, "The Original Kerameikos of Athens and the Sitting of the Classical Agora", *GRBS*, 37, 1996, 107-128 (p. 114: *lithos* posiblemente de época micénica). Sin embargo, como se va a desarrollar a lo largo de este y del próximo capítulo, la inauguración de este espacio con una finalidad cívica con Solón tiene una gran coherencia con su política y con el establecimiento del primitivo *Bouleuterion* para su nueva *Boule* de 400 miembros (véase el cap. siguiente). Tal vez lo que se estableció en época de Solón, además de la sede del Consejo, fue, al norte del mismo, en el área de la posterior *Stoa Basileios*, el altar, el *lithos*, y quizás una estructura "provisional" para la colocación de las leyes (para la existencia de restos de edificios arcaicos en la construcción de la *Stoa* véase la nota siguiente). El hecho de que parte del ágora estuviese aún en manos de propietarios privados (Shear, "*Isonomous...*", pp. 229-230) no es un inconveniente, ya que en esta zona de Melita donde se hallaba *Kolonos agoraios*, tendrían propiedades los Salminios y Cérices, familias beneficiadas con las reformas de Solón (véase cap. 4º, notas 4 y 70; apéndice II a cap. 4º y cap. de Salamina -7º- nota 62), que pudieron colaborar en este sentido, pues además tenían probablemente relación con la actividad artesanal desarrollada en esta zona desde antes del s.VI (A. Laurens, "Les ateliers de céramique", en *Culture et Cité*, A. Verbanck-Piérart y D. Viviers, eds., Bruxelles, 1995, 161-183). Por otra parte, como señala el mismo Miller (*op.cit.*, "Architecture as Evidence...", p. 220), no debe identificarse (sobre todo en la época arcaica) el ágora con un espacio con edificios oficiales con un arquitectura monumental, sino más bien,

El descubrimiento entre los materiales de construcción de la *Stoa*, de piedras posiblemente provenientes de una construcción anterior, permitió a Thompson y a Wycherley en 1970 suponer la existencia de un edificio más antiguo que el de mediados del s.VI y dar así credibilidad a la noticia transmitida por Aristóteles (*Ath.*, 7.1); recientemente Thompson ha señalado la posibilidad de rebajar la fecha de construcción de la *Stoa* hasta después de la destrucción persa; en cualquier caso, entre los elementos de construcción de la misma se encuentran efectivamente restos de edificaciones anteriores que tal vez podrían remontarse hasta Solón⁴.

En origen la *Stoa Basileios* no era probablemente sólo la residencia del arconte-rey, sino de todos los magistrados que realizaban allí el juramento de fidelidad a las leyes sobre la piedra, inaugurado precisamente con Solón⁵.

Los arcontes, además de jurar en este lugar, se reunirían en él para gobernar y celebrar banquetes públicos en común. Cerca del Pórtico se han hallado trozos de cerámica de cocina con las letras "DE" (*demosion*), en su mayoría del s.V (entre los años 475 y 425)

en principio, como un lugar de reunión informal y de mercado; ésta podría ser la situación del ágora del Cerámico, ya incluso desde el s.VII, momento en el que desciende el número de enterramientos y la parte central se despeja de lugares de habitación privados: A. Mersch, "Urbanization of the Attic Countryside from the Late 8th Century to the 6th Century B.C.", en *Urbanization in the Mediterranean in the 9th to the 6th Centuries B.C.*, Acta Hyperborea, 7, 1997, 45-62, p. 50; también: A.M. D' Onofrio, "The 7th Century B.C. in Attica: the Basis of Political Organization", Acta Hyperborea, 7, 1997, 63-88, p. 67; para la inauguración del ágora a principios del s.VI véase la nota 1 de este capítulo.

⁴ Véase la nota anterior. Thompson y Wycherley *op.cit.*, Agora XIV, p. 88. Véase también P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg, 1984, p. 352. Recientemente H.A. Thompson ("Building for a more Democratic Society. The Athenian Agora after Ephialtes", en *Praktika. XII International Congress of Classical Archaeology*, 4, Athens, 1988, 198-203) ha postulado que la *Stoa Basileios*, construida con materiales tomados de edificios anteriores de época arcaica, debe ser posterior a la destrucción de los persas y la asocia con Efiltes que la construiría con la intención de situar en ella las leyes de Solón, ya que Anaxímenes menciona que bajó las leyes de Solón de la Acrópolis al ágora: Jacoby, *FGrH* 72, F 13. Sin embargo, del mismo modo que este autor postula la construcción del viejo *Bouleuterion* también con Efiltes, en el mismo lugar inaugurado por Solón como sede del Consejo (también utilizado en este sentido hacia el 500, como lo demuestra una inscripción de esas fechas: p. 200), la construcción de la *Stoa Basileios* pudo revivir (o continuar) el establecimiento de este espacio con el legislador del s.VI como sede de sus nuevas leyes (véase sobre los *axones* y *kyrbeis* el apéndice a este capítulo).

⁵ Arist. *Ath.*, 7.1; 55, 5. Poll., 8.86. Harp., s.v. *lithos*. Plut., *Sol.*, 25.

y dos habitaciones de un pequeño edificio, construidas tras la invasión de los persas y demolidas justo antes de la construcción de la *Stoa* en el año 425.

Del s.VI se conservan, también procedentes de este lugar, algunos trozos de cerámica y una estructura que tal vez servía de soporte para un banco, fuera de uso ya al final del primer cuarto del s.VI. Las letras "DE", que se han interpretado como "*demosion*", indican la celebración de banquetes públicos, en este caso muy probablemente de los arcontes, ya que están relacionados con esta zona noroeste del ágora donde se hallaba el Pórtico regio, sede del arconte-rey a partir del s.V; en este lugar se ha encontrado además una inscripción del s.III que menciona a un arconte y sus asociados⁶.

Aristóteles dice, además, que con Solón todos los arcontes que habían gobernado hasta entonces por separado (el arconte epónimo en el Pritaneo, el polemenco en el Epilicio, el arconte-rey en el *Boucolion* y los tesmótetas en el *Thesmotheteion*) se reunieron en el *Thesmotheteion*⁷. Esta noticia es significativa no tanto en relación al lugar, ya que el *Thesmotheteion* del ágora nueva en el que probablemente se juntaban para celebrar banquetes los magistrados de Atenas en el s.IV (de ahí la atribución de Aristóteles) no se puede remontar al s.VI, sino más bien es importante porque atribuye a Solón la unión de los arcontes en su acción de gobierno (también en el léxico de Suda pero en relación a su

⁶ Véase N. Robertson "Solon's Axones and Kyrbeis and the Sixth-Century Background", *Historia*, 35, 1986, 147-176. (p. 170). Carlier, *op.cit.*, *La royauté*, p. 353 ss. Thompson y Wycherley, *op.cit.*, *Agora XIV*, p. 89; T.L. Shear, "The Athenian Agora: Excavations of 1972", *Hesperia*, 42, 1973, pp. 382-385. S.Y. Rotroff y J.H. Oakley, *Debris from a Public Dining Place in the Athenian Agora*, Princeton, *Hesperia*, Suppl., XXV, 1992: restos arcaicos (p. 3-4); lugar de banquetes de arcontes (p. 38). Véase también B. Bergquist, "Symptotic Space: A Functional Aspect of Greek Dining-Rooms", en *Sympotica. A Symposium on the Symposium*, O. Murray, ed., 1990, 37-50 (*Stoa Basileios* y *Stoa de Zeus Eleutherios* como posibles lugares de cenas de banquetes: pp. 39 y 55-56). De la *Constitución de Atenas* de Aristóteles (62.2) se deduce que efectivamente los arcontes celebraban juntos las cenas públicas (por lo menos en el s.IV) ya que mantenían en común a un heraldo y a un flautista. Docimasía de todos los arcontes realizada por la *Boule* en la *Stoa Basileios*: Poll. 8.86; P.J. Rhodes, *The Athenian Boule*, Oxford, 1972, p. 36.

⁷ Arist., *Ath.*, 3.5. También en D.L., 1.58: comidas de los nueve arcontes en común.

poder judicial⁸). Tal vez el lugar en el que los arcontes se reunieron en época de Solón fue la *Stoa Basileios*, que más tarde, con la diversificación de los centros de gobierno en el ágora nueva, se adscribió al arconte-rey. Su función en relación a la celebración de banquetes públicos, especialmente acentuada entre los años 475 y 425, se habría mantenido a lo largo del s.V.

En Atenas existían principalmente tres edificios en los que se llevaban a cabo comidas públicas: la *Tholos*, el *Pritaneo* y el *Thesmotheteion*⁹. Robertson¹⁰ supone que en época clásica habría dos construcciones con este último nombre: una más antigua situada probablemente en el ágora vieja llamada "*Thesmothesio*" o "*Thesmothetio*", sede de una de las ceremonias de las Antesterias en la que había que comer y beber en silencio rememorando la llegada de Orestes¹¹ (otro de los rituales de esta fiesta se hacía en el *Boucolion* también en el ágora vieja), y otro posterior, residencia de los *thesmothetai* en época clásica, denominado "*Thesmotheteion*", probablemente enclavado en el ágora nueva del Cerámico y donde se juntaban los arcontes para tener sus banquetes en común¹².

⁸ Sud., s.v. *archon* (Ann Gr. Bekker, I, 449): hasta Solón los arcontes no podían juzgar ("*dikazein*") conjuntamente, sino que cada uno lo hacía en el edificio que le correspondía. Además eran dueños (*kyrioí*) de dictar sentencias independientemente, mientras que después de Solón se vio reducida su función a una *anacrisis*.

⁹ Sch. Pl., *Prt.*, 337d (Hsch. s.v. *Pritaneion*: alude a *Pritaneia*, enmendado por *Tholos*, *Thesmophoreion*, corregido por *Thesmothetio* o *Thesmotheteion*, y *Pritaneion*; véase también Sud., s.v. *Pritaneion*: menciona un *Thesmothetio* y la *Tholos*). Wycherley, *op.cit.*, *Agora III*, pp. 166-174 (*Pritaneo*) y p. 177 ss (*Thesmotheteion*). Thompson y Wycherley, *op.cit.*, *Agora XIV*, p. 46 (*Pritaneo*). P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford, 1981, p. 106 (*Thesmotheteion*). Véase P. Schmitt Pantel, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, 1992, p. 145 ss (*Pritaneo* y *Tholos*); F. Cooper y S. Morris, "Dining in Round Buildings", en *Sympotica*, O. Murray, ed., 1990, 66-85 (p. 75 ss).

¹⁰ Robertson *op.cit.*, "Solon's Axones...", pp. 161-162.

¹¹ Plu., *Moralia*, 1, 613B. Para las Antesterias véase S.A. Pickard-Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford, 1968 (2ª de.): hierogamia entre la *basilinna* y el arconte-rey en el *Boucolion* (p. 12), que se hallaba cerca del *Pritaneo* (Arist., *Ath.*, 3.5). Para las Antesterias véase también W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Los Angeles-London, 1983 (1ª ed. en alemán, en 1972), p. 213 ss.

¹² Hiperides menciona que los *thesmothetai* se reunían en *synedrion*: (4) *Euxenipos*, 6. Según el esolio a Platón (*Phdr.*, 235d) los *thesmothetai* se reúnen en el *Themistion*.

Probablemente a este último se refiere Demóstenes cuando menciona la casa (*oikema*) de los arcontes y también Hiperides al aludir a que éstos celebraban banquetes en la *stoa*. Robertson plantea la posibilidad de identificar el *Thesmotheteion* con la *Stoa Basileios*, dado el descubrimiento en ella de todo este conjunto de instalaciones para la celebración de banquetes; sin embargo esta hipótesis supondría la atribución de dos nombres distintos al Pórtico regio, para lo que no se tiene ningún testimonio; además esta zona deja de ser utilizada prácticamente como lugar de comidas públicas a finales el s.V, lo que es un inconveniente para identificarlo con el *Thesmotheteion* de los *thesmothetai* del s.IV, en el que se reunirían también los nueve arcontes para celebrar sus banquetes. Posiblemente el *Thesmotheteion* conocido en el s.IV, mencionado por Aristóteles, Demóstenes e Hiperides, puede identificarse, como propone Thompson, con el Pórtico sur del ágora, construido a *finales del s.V* (precisamente cuando desaparecen los restos de cerámica de cocina de la *Stoa Basileios*), y que está distribuido en varias habitaciones, algunas de las cuales estaban organizadas para la celebración de banquetes; de todas formas, también es sugerente la hipótesis de J.M. Camp que identifica el *Thesmotheteion* con la *Stoa* de Zeus *Eleutherios* (situada precisamente junto a la *Stoa Basileios*), también de finales del s.V¹³.

La antigua sede de los *thesmothetai* con anterioridad a Solón, el *Thesmothetio*, tal vez habría pasado a ser lugar de banquetes públicos “oficializado”, junto con el Pritaneo

¹³ N. Robertson, “The Headquarters of the Nine Archons in the Athenian Agora”, *AJA*, 1984, p. 257. La *Stoa Basileios* no tenía ningún otro nombre: Coulton, *op.cit.*, *The Architectural...*, p. 38. D., 21 (*Meidias*), 85. Hyp., fr. 129 (en Poll. 4.122). Arist., *Ath.*, 3.5. H.A. Thompson y Wycherley, *Agora XIV*, p. 74 ss; este edificio no tiene por qué haber sido sólo de los *thesmothetai*; parece más bien dedicado a varias funciones (en una inscripción hallada en este lugar se menciona a los *Metronomoi* que tal vez ocupaban una de las estancias). J. M. Camp, en *The Athenian Agora*, London, 1986, p. 107 (aunque reconoce también la utilización de la *Stoa* sur para cenas públicas: p. 123-125); siguen a Camp: M.H. Hansen y T. Fischer-Hansen, “Monumental political architecture in Archaic and Classical Greek Poleis. Evidence and Historical Significance”, *From Political Architecture to Stephanus Byzantius*, D. Whitehead, ed., Stuttgart, 1994, 23-90, p. 79 ss.

(residencia de los *phylobasileis* en época clásica¹⁴) a partir precisamente de Solón que habría congregado a todos los arcontes en su función de gobierno en la *Stoa Basileios* o en las inmediaciones. Sabemos que el legislador reguló estas comidas públicas (Plu., *Sol.*, 24.5), que se daban en época clásica a los embajadores, a aquellos que mantenían este privilegio de forma hereditaria y los que lo obtenían por méritos¹⁵. Según Ateneo sus medidas afectaron al *Pritaneo*, nueva sede de los *phylobasileis* (4.137e), pero también posiblemente al *Thesmothetio*, la antigua residencia de los *thesmothetai*.

Estos banquetes concernían de modo especial a los “parásitos”, mencionados en el código del *basileus*, que Carlier hace remontar a la legislación de Solón (clasificada en su opinión según los magistrados encargados de hacer aplicar las leyes). Posiblemente la legislación sobre los parásitos se puede remontar también a Solón.¹⁶

En cualquier caso los arcontes reunidos en época de Solón en el ágora nueva tendrían también sus comidas en estas estructuras halladas junto a la *Stoa Basileios* (en Aristófanes se alude a la zona del ágora, a las *stoai*, en concreto a la *Stoa Basileios*, como lugar de banquetes¹⁷), tal vez, como hemos supuesto, hasta la construcción del *Thesmotheteion* a finales del s.V. Con ello continuarían con una vieja tradición que institucionalizaba los banquetes celebrados en común por los magistrados (los “ancianos”) desde tiempos antiguos y que en Atenas se habrían venido realizando antes de Solón (y quizás también en algunas ocasiones después) en el *Pritaneo* y el

¹⁴ Arist., *Ath.*, 57.4: juicio de objetos inanimados en el *Pritaneo* por los *phylobasileis* y el *basileus*.

¹⁵ Sch. Ar., *Eq.*, 176; Poll., 9.40. Leyes de Solón en relación a los banquetes públicos: Schmitt Pantel, *op.cit.*, *La cité au banquet*, p. 97 ss.

¹⁶ Parásitos: Ateneo, 6, 235; Schmitt Pantel, *op.cit.*, *La cité au banquet*, p. 100 ss (especialmente p.104). Carlier, *op. cit.*, *La royauté*, p. 335.

¹⁷ Ar., *Ec.*, 676 (cenas públicas en *stoai*), 684-686 (en *Stoa Basileios*).

Thesmothetio, acondicionados, tras el legislador, probablemente para otro tipo de comidas públicas (de embajadores...) ¹⁸.

Si, como hemos supuesto, estas construcciones (templo, altar, *Stoa*, *lithos*) estuvieron en origen asociadas a todos los arcontes y no sólo al *basileus*, no habría llevado en origen el nombre de *Stoa Basileios* y, si así fue, no debió de ser por “el arconte-rey”. Esta construcción, de clara finalidad política, estaba probablemente consagrada a un dios, Zeus, a quien pertenecían el altar y el templo. A este Zeus se le ha atribuido el epíteto “*Agoraios*”, “*Soter*” o “*Eleutherios*” ¹⁹. En las fuentes Zeus *Eleutherios* es el dios de la *Stoa* de este nombre, contigua al Pórtico regio y levantada sobre este antiguo templo del s.VI. Sólo Hesiquio menciona en relación a la *Stoa Basileios* otro epíteto de Zeus, *Basileus* ²⁰. Tal vez en origen el dios venerado en este lugar en el s.VI, desde Solón, fue Zeus *Basileus*, cuya función habría sido la de guardar las leyes allí inscritas en las *kyrbeis*. Precisamente conservamos un fragmento de la poesía de Solón en el que suplica a Zeus *Basileus* (*Dii Basilei*) hijo de Crono que “conceda a “estas leyes” (*thesmoi*) una buena fortuna y la estimación pública” ²¹. Además en uno de los testimonios relacionados con el juramento de los heliastas (que comentaremos más adelante), que probablemente

¹⁸ Origen del simposio y de las comidas públicas: O. Murray, “The Greek Symposium in History”, en *Tria Corda*. Scritti in onore di A. Momigliano, a cura di E. Gabba, Como, 1983, 257-272; véase también P. Schmitt-Pantel, “Sacrificial Meal and symposion: two Models of Civic Institutions in the Archaic City?”, en *Symptica.*, O. Murray, ed., 1990, 14-33 (en época arcaica no existía una frontera clara y delimitada entre lo público y lo privado: p. 25). Véase par las medidas de Solón más arriba nota 15. *Sítesis* en el Pritaneo y la *Tholos* en época clásica: véase nota 9; en Aristóteles (*Ath.*, 62.2) se alude a que los jueces de los juegos cenaban en el *Pritaneo*. Sobre cenas en el Pritaneo y la *Tholos* también: P. Schmitt-Pantel, “Le repas au prytanée et à la *Tholos* dans l’Athènes classique. *Sítesis*, *trophé*, *misthos*: réflexions sur le mode de nourriture démocratique”, *Annali del Seminario de Studi del mondo Classico. Archeologia e Storia Antica*, II, Naples, 1980, 55-68.

¹⁹ Robertson *op.cit.*, “Solon’s Axones...”, p. 171. Fuentes sobre Zeus: Wycherley, *Agora III*, *op. cit.*, pp. 25-30 (Zeus *Soter*, *Eleutherios*) y p. 122-124 (Zeus *Agoraios*). En Tasos el santuario de Zeus *Agoraios* se situó junto al edificio que albergaba al cuerpo de magistrados para la administración de la ley: Robertson, *op.cit.*, “Solon’s Axones...”, p. 171, nota 53.

²⁰ Hsch., s.v. *Basileios Stoa*. También en Ann. Gr (Bekker), I, 222, 29.

²¹ Sol., 28; F. Rodríguez Adrados, *Líricos griegos, elegíacos y yambógrafos*, vol I, Madrid, 1956, p. 204.

se remonta a la época de Solón (como la Heliea), se menciona a Zeus *Basileus*, además de Apolo Patroos y Deméter, lo que da pie a pensar que con el legislador se atribuyó este epíteto, *Basileus*, a Zeus, en relación, además, con el cumplimiento de las leyes²².

De todas formas Zeus venerado en este lugar también pudo ser desde el principio *Eleutherios*, como atestiguan con posterioridad las fuentes para este culto. Este dios se asocia a la expulsión de los persas en varios lugares de Grecia, como en Platea²³, y también en Atenas. Anterior al culto de Platea es el de Samos donde el dios se instaura para conmemorar el final de la tiranía; se trata en este caso de una liberación interna de la sociedad²⁴.

En Atenas el epíteto *Eleutherios* lo encontramos en Dídimo vinculado a la expulsión de los persas, pero también en Hiperides asociado a hombres liberados de la esclavitud que construyeron la *Stoa* junto a Zeus²⁵. El término empleado para designar a estos hombres no es el de libertos (*apeleutherios*) sino “*exeleutherios*”, es decir hombres libres caídos en esclavitud y luego liberados²⁶.

Es posible, en nuestra opinión, que Hiperides recogiera (tal vez sin conocer el sentido) un recuerdo de la *Seisachtheia* de Solón que liberó a gran parte del demos ateniense de la esclavitud por deudas, como transmite Aristóteles: “colocado pues Solón al frente de los negocios, libértó al pueblo para el presente y para el futuro con la prohibición de los

²² Poll., 8, 122. Zeus *Basileus* venerado en Paros: F. Salviat, “Une nouvelle loi thasienne: institutions judiciaires et fêtes religieuses à la fin du IV^{ème} siècle Av. J-C”, *BCH*, 82, 1958, p. 234. Para Zeus *Basileus* véase Von Hans Schwabl, *Zeus*, München, 1978, col. 1065.

²³ Plu., *Arist.*, 20. Th., 2.71.

²⁴ Culto en Samos: Hdt., 3.142.

²⁵ Harp., Sud., s.v. *Eleutherios*. Wycherley, *op.cit.*, *Agora III*, p. 26 y 28; Von Hans Schwabl, *op.cit.*, *Zeus*, col. 1066.

²⁶ V.R. Rosivach, “The cult of Zeus Eleutherios at Athens”, *PP*, 42, 1987, p. 265 (nota 8). Véase también V.R. Rosivach, “The Altar of Zeus Agoraios in the ‘Heracleidae’”, *PP*, 178, 1978, 32-47, p. 41, nota 33 (los *exeleutherioi* podían ser personas libres caídos en esclavitud por deudas y luego liberados); este autor asocia ambas noticias (de Hiperides y Dídimo) con la liberación de los persas, a pesar de que el lexicógrafo menciona que Dídimo está corrigiendo a Hiperides (“The cult of Zeus Eleutherios...”, p. 265, nota 8), aunque reconoce que el altar a Zeus es anterior a la invasión de los persas; Rosivach identifica a Zeus *Eleutherios* con Zeus *Agoraios*, *Miliquio*, *Xenios*, *Phlios*: “The Altar of Zeus Agoraios...”, p. 44.

préstamos sobre la persona”; o como dice el propio Solón: “... a Atenas devolví muchos hombres que habían sido vendidos... A otros que aquí mismo sufrían humillante esclavitud temblando ante el semblante de sus amos, los hice libres (*eleutheroi*)”.²⁷

En la cita que hace Harpocración de Hiperides, Zeus, que recibe el epíteto *Eleutherios* (que tiene su origen en la condición de los hombres que construyeron la *Stoa*), era “Señor de los dicastas”, es decir de los jueces, que como acabamos de comentar más arriba tenían por patrón (en su juramento) a Zeus *Basileus*, entre otros²⁸.

Podemos concluir que en origen Zeus venerado en esta zona, probablemente sede de los nueve arcontes y con seguridad donde realizaban su juramento de fidelidad a las leyes, fue establecido por Solón con el epíteto *Basileus* como guardián de las leyes inscritas en las *kyrbeis*, pero, además, como garante de la libertad recientemente adquirida por los ciudadanos atenienses por medio de la *Seisachtheia*, que fue la causa de que se denominase también *Eleutherios*, conmemorando de ese modo la liberación interna de la sociedad.

Zeus *Eleutherios* se veneraba en Atenas oficialmente con una procesión dirigida por el arconte-rey el último día del último mes del año, en Esciroforión, lo que nos hace

²⁷ Arist., *Ath.*, 6.1 (traducción de A.Tovar). Sol., 24 (traducción de Rodríguez Adrados, *op.cit. Líricos*, vol.I, pp. 201-202). L. Sancho, en “To Metexein tes poleos. Reflexiones acerca de las condiciones de pertenencia ciudadana entre Solón y Pericles”, *Gerion*, 9, 1991, 59-86, considera que los liberados mediante la *seisachtheia* de Solón no serían considerados como *eleutheroi*, sino como *astoí*; sin embargo el término *eleutheros* es utilizado en fecha temprana, como esta misma autora señala (nota 17), en las tablillas micénicas, en Homero, en los líricos (W. Beringer, “Servile Status in the Sources for Early Greek History”, *Historia*, 31, 1982, 13-32, especialmente, pp. 14-15; E.Ch. Welskopf, *Soziale Typenbergriffe*, s.v. *eleutheros* col. 791), en el Código de Gortina (I. Calero, *Leyes de Gortina*, Madrid, 1997, p. 23 ss: *eleutheroi* era el término antiguo para designar a los ciudadanos de pleno derecho), y probablemente en la legislación de Dracon: M. Gagarin, *Drakon and Early Athenian Homicide Law*, New Haven and London, 1981, pp. XVI-XVII, lin. 36-7; P.B. Manville, *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, New Jersey, 1990, p. 78, nota 34; así como en la poesía mencionada de Solón (lin., 7 y 15); véase también A. Fouchard, *Aristocratie et Démocratie. Idéologies et Sociétés en Grèce ancienne*, Besançon, 1997, p. 26 (término *eleutheros* en las leyes de Solón). Véase para los mecanismos de integración ciudadana: apéndice a cap. 6º (*Theseion*), nota 22.

²⁸ Véase notas 25 y 22. Poll., 8.122; véase R.E. Wycherley, “The Olimpeion at Athens”, *GRBS*, 5, 1964, 161-179, p. 178. En Arcadia Zeus *Basileus* era invocado como salvador, desde el s.VII: M. Jost, *Sanctuaires et cultes d’Arcadie*, Paris, 1985, p. 239.

suponer que era una ocasión especialmente relacionada con la disolución del año, antes de la restauración celebrada en el mes siguiente, Hecatombeón. El mes Esciroforión estaba lleno de fiestas que tenían este sentido de final y disolución, en las que era característica la alteración e inversión del orden establecido y el protagonismo de los sectores marginales de la sociedad como los esclavos²⁹.

A Zeus *Eleutherios* lo encontramos en otros lugares asociado a la liberación de esclavos. En la batalla que tuvo lugar en Benevento contra los cartagineses, el general Graco concedió la libertad a los esclavos que habían luchado en ella. El acontecimiento se celebró en la ciudad, donde el ambiente de fiesta, descrito por Livio, recuerda esas ceremonias relacionadas con la disolución del año y la inversión del orden establecido, en las que participaban activamente los esclavos (como las Saturnalias). Graco hizo representar esta festividad en el templo del Aventino consagrado a *Jupiter Libertas*, el Zeus *Eleutherios* romano. En el festival descrito por Livio los esclavos llevan en sus cabezas un *pilleus* (como el *pilos* griego), signo militar, como afirma Robertson, pero en nuestra opinión relacionado también de algún modo con la liberación de la esclavitud³⁰. Ceremonia y culto fueron seguramente tomados de Siracusa o Tarento, cuyo culto principal era el de Zeus³¹. El léxico de Hesiquio menciona que Zeus *Eleutherios* era venerado en Siracusa, Tarento, Platea y *Karyas*. Farnell propone que esta última podría

²⁹ Arist., *Ath.*, 56.5. Véase para estos festivales de final del año: W. Burkert, *Homo Necans*, *op.cit.*, p. 135 ss. Sobre el culto de Zeus *Eleutherios* y Soter y las fiestas de las *Diisoteria*, con las connotaciones que adquirieron en época clásica: R. Parker, *Athenian Religion: A History*, Oxford, 1996, p. 157 y 239 ss (este autor considera que el culto a este dios se introdujo en el s.V, adquiriendo una especial relevancia en el s.IV).

³⁰ Livio, 24.14,15 y 16. N. Robertson, *Festivals and Legends: the Formation of Greek Cities in the Light of Public Ritual*, Toronto, 1992, pp. 87-89.

³¹ El culto principal de Tarento era el de Zeus de quien había una estatua colosal en el centro de la ciudad: Str., 6.3.1. En Siracusa se celebraban agones en honor de Zeus *Eleutherios*: Diod., 11, 72. Véase S. Garraffo, "Zeus Eleutherios-Zeus Olympios. Note di Numismatica siracusiana", *Annali Istituto Italiano di Numismatica*, 23-24, 1976-77, 9-50, p. 20; E. Lippolis, "Le testimonianze del culto in Taranto Greca", *Taras*, 2, 1982, 81-135.

tratarse de *Karyas*, la ciudad laconia³². En cualquier caso el culto de Zeus *Eleutherios* parece que estaba extendido por esta zona (y tal vez por todo el Peloponeso) en época arcaica; de Laconia procede una inscripción arcaica en la que se menciona a Zeus con este epíteto, *Eleutherios*, así como *Hiketes*³³.

La fundación de Tarento, colonia espartana donde se veneraba a Zeus *Eleutherios*, tenía su origen en el conflicto surgido a causa de los *parthenias*, cuyo status de cierta dependencia o semi-esclavitud se asemeja a la de periecos e hilotas. Con la fundación de Tarento se trata de dar salida a una población, de condición no muy bien definida, que de otro modo podría haber desembocado en una esclavitud interna de la sociedad. Los *parthenias* eran hijos de mujeres espartanas y de hilotas. En la leyenda de la fundación de Tarento volvemos a encontrar, como en el caso de los esclavos romanos, el *pilos* o gorro que debía ponerse el promotor de la sublevación en el momento en el que estuviesen congregados (los *parthenias*) en armas en el ágora de la ciudad. El heraldo encargado de reunir al pueblo en armas, avisado del ardid, impidió la sublevación³⁴.

También en los orígenes de Roma encontramos el *pilos* en un episodio relacionado con un tal Lucumón, un etrusco de origen griego (hijo de Demarato de Corinto) que abandonó la ciudad por problemas políticos, probablemente porque se hallaba en un *status* no muy bien definido debido a su origen griego (Livio relata que los etruscos lo miraban con desdén). Al llegar a Roma, al Janículo, un águila se posó sobre él y le arrebató su gorro, el *pilleum*, signo probablemente, como en Benevento o en Tarento, de liberación de la esclavitud o semi-esclavitud³⁵.

³² Hsch., s.v. *Eleutherios Zeus*. E.R. Farnell, *The cults of the Greek States*, New York, 1977, vol I, p. 62.

³³ H. Roehl, *Imagines Inscriptionum Graecarum Antiquissimarum*, Berolini, 1907 (tercera ed.), p. 98. Farnell, *op. cit.*, *Cults*, vol I, p. 168.

³⁴ Str., 6.3.2-3. Polyaen., 2.14.2. Robertson, *op. cit.*, *Festivals...*, pp. 87-89.

³⁵ Livio, 1.34.8 (Lucumón, hijo de Demarato de Corinto). Tal vez también existía en Corinto el culto de Zeus *Eleutherios*, ya que éste era el dios principal de Siracusa, colonia de Corinto.

Es muy probable que la liberación de la esclavitud, y específicamente de una esclavitud interna, estuviese desde una fecha temprana asociada en el Peloponeso, en concreto en Laconia, a Zeus *Eleutherios*, culto que los tarentinos llevaron a su colonia recién fundada.

Una de las manifestaciones más antiguas del culto a Zeus, y por tanto probablemente de Zeus *Eleutherios*, es la piedra, el *lithos*, signo por ejemplo de Zeus *Kataibates* venerado en Tarento y también en la Acrópolis de Atenas, o de Zeus (*Patroos*, *Storpaos*, *Pasios*) de Arcadia que se encuentra inscrito en los *hermai* de forma cónica, terminados en punta; o en Sición donde Zeus *Meilichios* se asocia a un pilar piramidal³⁶. Esta forma cónica terminada en punta es también la del *pilos*, y la de las *kyrbeis*³⁷ que Solón colocaría en el ágora nueva junto al *lithos*, situado al lado del culto a Zeus en este lugar.

Solón está relacionado también con una anécdota en la que aparece un *pilos*. Según el relato de Plutarco³⁸ el legislador decidió presentarse en el ágora con el *pilidion* en la cabeza, simulando locura como medio de burlar la ley que prohibía hablar de reconquistar la isla de Salamina. Subiendo a la piedra del heraldo recitó su poema incitando a sus conciudadanos a la guerra para recobrar la isla.

³⁶ Zeus *Kataibates* en Tarento: A.B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, New York, 1964, vol I, p. 520, nota 2 (también Zeus *Pasios*, *Storpaos*...); en Atenas: G.W. Elderkin, "The Cults of the Erechtheion", *Hesperia*, 10, 1941, 113-124; Cook, *op.cit.*, *Zeus*, vol II, parte 1, pp. 20-21. Véase nota 35. Farnell, *op.cit.*, *Cults*, vol I, p. 103: piedra (*lithos*) como manifestación antiquísima del culto a Zeus, a veces utilizada para hacer juramentos (en el vaso de Ruvo, Enomao y Pélope hacen un juramento en torno a una piedra que lleva inscrito el nombre de Zeus). Véase también M.H. Jameson, D.R. Jordan, R.D. Kotansky, *A Lex Sacra from Selinous*, Durham, 1993, p. 98 ss; el culto a Zeus en Selinunte, colonia de Mégara Hiblea (a su vez colonia de Mégara) tiene muchas similitudes con el de Cirene o con las Cícladas (pp. 58-59), como Paros o Tasos, donde se rendía culto a Zeus *Patroos*, que puede reconocerse también, como postularemos en el cap. 2º, en Atenas.

³⁷ Para las *kyrbeis* de Atenas terminadas en forma piramidal, véase el apéndice a este capítulo. En Esparta se conocía y se usaba un objeto llamado "*kyrbis*" (ya en el s.V), palabra que en Ateneo, 10, 451D encontramos utilizada de forma metafórica: véase R. Stroud *The Axones and Kyrbeis of Drakon and Solon*, Univ of California Press, 1979, p. 4.

³⁸ Plu., *Sol.*, 8.1-2.

El tema de la locura de Solón es probablemente tardío. Demóstenes, el primero que hace referencia a este episodio, da a entender efectivamente que se relacionaba al legislador con una escena en la que se tapaba la cabeza con un *pilos*, pero no en el sentido de locura que le dan posteriormente la mayoría de los autores (tal vez confundiendo el texto de Demóstenes), sino más bien en sentido militar. Demóstenes denuncia a Esquines que, según él, pretendía imitar a Solón en sus formas y comportamiento (en relación a la guerra de Salamina). En este contexto le dice: “¿Te crees que no vas a pagar tu pena por tantos y tan grandes crímenes sólo con ponerte el *pilidion* en la cabeza (como se creería que habría hecho Solón al recitar su arenga sobre Salamina) e ir dando vueltas por ahí injurándome?”³⁹.

En Polieno la locura de Solón se acerca mucho al frenesí, con canto y danza, de los guerreros en el que interviene el grito del “*alalaxon*”, propio del culto a Enialio, el dios de la guerra⁴⁰. En el relato de Plutarco, a continuación de la escena del *pilidion*, se alude al desarrollo de la guerra por Salamina que se liga, en primer lugar, a un episodio ritual, el travestismo de chicos asociado a una celebración de mujeres en el cabo Colias, y, en segundo lugar, a la lucha que mantuvieron los atenienses con los de Mégara en la que aparece el grito ritual guerrero del “*alalaxontes*”, que conduce a los atenienses a la victoria atribuida al dios Enialio, en cuyo honor se levanta un templo en la isla⁴¹.

³⁹ D., 19 (*De falsa legatione*), 252-256 (tal vez se relacionó con la enfermedad que sufrió Esquines: D., 19.124); traducción A. López Eire, Madrid, 1985. Robertson considera la leyenda de la locura de Solón tardía: *op.cit.*, *Festivals*, p. 87. Platón (*República*, 3, 406D) asocia el *pilidion* con las enfermedades mentales. Solón en sus poesías alude a su “locura”, pero se refiere probablemente a la acusación que habría recibido del Consejo en este sentido por sus advertencias respecto a Pisístrato (D.L., 1.49): Sol., 10 y 23 (Rodríguez Adrados, *op.cit.*, *Líricos*, vol.I, pp. 194 y 200). Véase sobre el *pilidion* de Solón: R. Flacelière, “Le bonnet de Solon”, *REA*, 49, 1947, 235-247; este autor considera que la leyenda de la locura de Solón se desarrolló (con anterioridad a Demóstenes) sobre un episodio en el que el *pilos* del legislador sería el del heraldo (alude también el *pilleus* romano de los esclavos liberados pero sin relacionarlo con Solón).

⁴⁰ Polyaen., 1.20.1. También en Justino, 2.7.9-12. Cic., *Off.*, 1.30.108. Paus., 1.40.5. D.L., 1, 46. Suid., s.v. *Enyalios*.

⁴¹ Plu., *Sol.*, 8 y 9.

Tal vez la leyenda de la locura de Solón nació tardíamente de la conjunción de varios hechos: de la relación del *pilidion*, muy similar al *pilos*, con los enfermos mentales, de la “manía” o el frenesí que se manifestaba en el ritual propio del combate arcaico, asociado a Enialio y que se vincula también al episodio de la conquista de Salamina por parte de Solón (quizás como reflejo de algún festival reorganizado por el legislador), e incluso de la “locura” que se atribuye a sí mismo Solón por no erigirse en tirano, cuando las condiciones eran “favorables” para tomar esa opción.

En realidad los elementos que nos interesan y que se repiten en los relatos de la fundación de Tarento y de Roma, así como en el de Solón, son el reclutamiento del pueblo en el ágora dirigido por el heraldo, y la aparición del *pilos* como signo al mismo tiempo militar y, de algún modo, de esclavitud, semi-esclavitud y liberación. En el caso de Solón la mayoría de las versiones nos transmiten que con su procedimiento de leer un poema en lugar de recitar un discurso pretendía transgredir impunemente una norma o ley que prohibía, bajo pena de muerte, hablar sobre el asunto. Lo que sin lugar a dudas ocurrió en época de Solón fue la recitación del poema de “Salamina” que se conserva y en el que el legislador se presenta a sí mismo como heraldo⁴².

En las narraciones de Plutarco o Diógenes Laercio sobre Solón se mezclan episodios reales con leyendas o anécdotas nacidas también de transformaciones que se operaron en esa época. Así por ejemplo y por seguir con este episodio de Salamina, vemos en él la relación de una guerra constatada (la batalla contra Mégara para recobrar la isla) con ciertos episodios rituales o festivos, como es el caso de las mujeres del cabo Colias y la anécdota de los jóvenes disfrazados de mujeres, ambos expresión de festividades del

⁴² Sol., 2 (“Salamina”): “Yo mismo he venido como heraldo desde nuestra querida Salamina, recitando una canción -poético ornamento- en vez de un discurso...”: Rodríguez Adrados, *op.cit.*, *Líricos*, vol.I, p. 187.

calendario como la fiesta de Deméter y Core en Colias y tal vez las Oscoforias⁴³. Esta asociación se debió probablemente a que la conquista de Salamina provocó una serie de transformaciones en determinadas fiestas para dar cabida a ciertos dioses y héroes nuevos⁴⁴.

Del mismo modo, el relato de la recitación del poema sobre Salamina en el que Solón se presenta como heraldo y que probablemente le llevó a reclutar al demos para su empresa militar, pudo haberse relacionado con una serie de leyendas o anécdotas que se formaron en torno a un *posible cambio en el reclutamiento del demos para la guerra en tiempos de Solón*, realizado habitualmente por el heraldo cuya función era “llamar” al pueblo, probablemente organizado en las fratrias, con el grito: “*akouete leos*”⁴⁵.

Este cambio en el reclutamiento del pueblo (el *laos*) habría estado asociado al hecho de la liberación del demos de la esclavitud, por la *Seisachtheia*, que supuso, sin duda, el aumento del contingente para la guerra.

Además, frente al *nomos* de los relatos que prohibía iniciar e incitar a la guerra por Salamina, tenemos los nuevos *nomoi* de Solón (llamados por él *thesmoi*) que coloca en este espacio del ágora nueva ahora inaugurado con fines políticos. Precisamente es en el “ágora” donde se realiza la reunión del pueblo en armas a través de la figura del heraldo; así ocurre en la *Iliada*⁴⁶ cuando Agamenón reúne al *laos* sirviéndose de nueve heraldos en el ágora; o en los episodios ya comentados de Esparta y de Roma. En el relato de

⁴³ Plu., *Sol.*, 8. Sobre un culto a Deméter y Perséfone en el cabo Colias celebradas en *Pianepsion*, véase H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, London, 1977, p. 88. Sobre el culto a Afrodita en ese lugar: Paus., 1.1.5; Ar., *Nu.*, 51 y 52 y sch; St., *Byz.*, s.v. *Kolias*. Sobre las Oscoforias: Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 77 ss. (Plu., *Thes.*, 23. 4).

⁴⁴ Probablemente este es el momento en el que se introduce en una fiesta ateniense, las primitivas Oscoforias, a la diosa Esciras de Salamina: Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 79-80. Véanse sobre este tema los capítulos 7º y 8º.

⁴⁵ Plu., *Thes.*, 13.

⁴⁶ Hom., *Il.*, 2.85 ss. Véase para el ágora como lugar de reclutamiento y sobre todo en origen, en Homero, como sinónimo de la asamblea militar, del *laos*, el pueblo en armas, reunido: R. Martin, *Recherches su l'agora grecque*, Paris, 1951, p. 17 ss.

Plutarco también se menciona el ágora y el heraldo, pero además un tercer elemento, el *lithos* del heraldo, en el que se subía para llamar al pueblo; un poco más adelante Plutarco (*Sol.*, 25) vuelve a mencionar el *lithos*, en este caso la piedra sobre la que juraban los arcontes las leyes. El *lithos* del ágora nueva se ha identificado arqueológicamente junto a la *Stoa Basileios* y al lugar de culto a Zeus.

Si, como venimos suponiendo, Solón inauguró el ágora nueva con fines políticos estableciendo nuevos cultos que sancionaran sus medidas, y si precisamente era el ágora el lugar de reclutamiento ancestral del demos para la guerra, podemos conjeturar que el legislador realizó efectivamente cambios en este sentido. Es posible que fuera en estos momentos cuando se abriera un nuevo espacio para el reclutamiento del demos, el *Leocorion*, probablemente situado en las cercanías de la *Stoa Basileios*, que vendría a sumarse a los ya existentes, el *Theseion* y el *Anakeion* del ágora vieja.

Antes de continuar analizando este conjunto político-militar asociado estrechamente al mundo religioso y cultural, nos pararemos a considerar el primitivo reclutamiento en el ágora vieja y los edificios o espacios que la ocupaban.

La *archaia agora* que menciona Apolodoro⁴⁷, se ha situado en diversas zonas de la ciudad, desde el suroeste de la Acrópolis, pasando por el noroeste, hasta últimamente, a partir del descubrimiento de una piedra hallada "in situ" del santuario de Aglauro, al este de la misma⁴⁸. Nosotros, de momento, no vamos a entrar en esta polémica, sino que

⁴⁷ Apolodoro, en Harp., s.v. *pandemos*, asocia el culto de Afrodita *Pandemos* que se situaba al oeste de la Acrópolis junto a Deméter *Chloe* y Gea *Curotophos* (Paus., 1.22.3), al ágora vieja; Thompson y Wycherley piensan que Apolodoro se confunde y en realidad se refiere al culto de Afrodita al noroeste de la Acrópolis, cerca del ágora nueva (*op.cit.*, *Agora XIV*. p. 19). Robertson piensa que Apolodoro se refiere al santuario de Afrodita y Eros del noreste de la Acrópolis *Festivals*, *op.cit.*, pp. 50-51.

⁴⁸ Al suroeste de la Acrópolis: Al. N. Oikonomides, *The two Agoras in Ancient Athens*, Chicago, 1964. Al Noroeste: J. Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, p. 8 (fig. 5). G.S. Dontas, "The True Aglaurion", *Hesperia*, 52, 1983, 48.63: descubrimiento de piedra "in situ" del santuario de Aglauro al este de la Acrópolis; Robertson *Festivals*, *op.cit.*, p. 43 y ss. Véase para este tema el apéndice I al cap. 4º (ágora).

vamos a tratar más bien de analizar los edificios o lugares “cívico-sacros” del lugar. Allí se hallaba seguramente el *Pritaneo*, sede de Hestia, junto al resto de los edificios que habían estado antiguamente consagrados a los arcontes⁴⁹. Pausanias sitúa el *Pritaneo* junto al *Anakeion* y el santuario de Aglauro, justo después de aludir al altar de *Eleos*, al gimnasio de Ptolomeo y al *Theseion* enclavados en lo que él llama el “ágora”, diferente del Cerámico (como llaman los autores tardíos al ágora nueva) y muy probablemente el viejo centro político-religioso de la ciudad⁵⁰.

Tanto el *Theseion* como el *Anakeion* se reconocen en diversas fuentes como lugares de reclutamiento y ambos están vinculados a un episodio en el que Pisístrato reúne al pueblo en armas para apoderarse de ellas⁵¹. Todo ello confirma que probablemente su primitiva función era la de punto de reunión del pueblo en armas (el *Theseion* para la infantería y el *Anakeion* para la caballería) en el ágora vieja o en sus cercanías. Según Pausanias el *Theseion* se hallaba próximo al altar de *Eleos* en el “ágora”. También Sópatro sitúa este último “*epi tes agoras*”. En Plutarco el *Theseion* se encuentra “en medio de la ciudad”

⁴⁹ Arist., *Ath.*, 3.5. Pritaneo sede de Hestia: P. Schmitt Pantel, *op.cit.*, *La cité au banquet*, p. 93 ss.

⁵⁰ Paus., 1.17 y 18. Según E. Vanderpool (“The Agora of Pausanias, I, 17, 1-2”, *Hesperia*, 43, 1974, 308-310) el “ágora” que Pausanias diferencia del Cerámico (el ágora nueva) sería el mercado romano. Robertson (*op.cit.*, *Festivals*) opina que se trata del ágora vieja ya que Pausanias llama con este nombre, en todos los lugares que visita, al centro cívico y ceremonial por excelencia (p. 46). Si Pausanias (y otros autores: véase más abajo nota 24 del apéndice sobre *kyrbeis* y axones) llaman “ágora” al ágora vieja de la ciudad entonces podemos suponer, como Robertson, que esta zona se mantuvo como tal (como lugar sacralizado, como “ágora vieja”) desde la época arcaica en la que habría sido el centro activo de gobierno de la ciudad. Alcifrón (*Epist.*, 4.18.11) distingue “el ágora” del Cerámico.

⁵¹ *Theseion*: Wycherley, *op. cit.* (*Agora III*), p. 113 ss (fuentes). And., 1 (Misterios), 45; Plu., *Thes.*, 36.4 (lugar de asilo al que Cimón lleva los huesos de Teseo); Th., 6.61; 2.164. Episodio de Pisístrato: en relación al *Theseion*, Arist., *Ath.*, 15.4; en relación al *Anakeion*, Polyaen., 1.21.2. Robertson (*op. cit.* “Solon’s Axones...”, p. 146 y *Festivals...*, p. 33) relaciona el *Theseion* y el *Anakeion* con el ágora vieja que sitúa al este de la Acrópolis, junto al santuario de Aglauro. El *Theseion* sería levantado por Cimón al traer los huesos del héroe sobre un lugar ya consagrado probablemente al héroe. Sobre la función y situación de este edificio véase apéndice a cap. 6º sobre el *Theseion*.

(“*en mese te polei*”), la misma expresión que utiliza Estacio para describir la situación del altar de *Eleos*⁵².

Además junto al *Theseion* existía también un “*horkomosion*”, es decir un lugar de juramentos que Plutarco asocia al pacto de Teseo con las Amazonas para finalizar la guerra. Probablemente el lugar, de origen antiquísimo, había perdido en época clásica todo su significado, pero es posible que en el s.VII se utilizase como centro de juramentos, especialmente requeridos en todo proceso judicial arcaico; en este sentido podría haber sido equivalente al *lithos* del ágora nueva donde no sólo juraban los arcontes, sino también los árbitros y los testigos. En Tórico existía también un *horkomosion* utilizado para el juramento de magistrados. El *horkomosion* de Atenas se situaría también en el ágora vieja, cerca del *Theseion*, como comenta Plutarco, y por tanto cerca del altar de *Eleos*⁵³.

“*Eleos*”, cuyo culto era exclusivo de los atenienses, se consideraba en la ciudad un dios en época de Pausanias⁵⁴. Se ha propuesto sin embargo que el altar estaba en origen consagrado a Zeus y era el “*bomos*” principal del ágora vieja⁵⁵. En una inscripción tardía se relaciona efectivamente con Zeus, ante quien llegan los tracios como suplicantes con la *hiketeria*⁵⁶. Zeus es el dios de los suplicantes, *hikesioi*, por excelencia. En Atenas se conoce sobradamente con este epíteto que encontramos principalmente en la tragedia. En

⁵² Paus., 1.17. Sópatros: Wycherley, op. cit. *Agora III*, pp. 72-73, nº 186; Robertson, op.cit., *Festivals*, p. 46. Plu., *Thes.*, 36.4. Estacio, *Theb.*, 12.481-509; Wycherley, *Agora III*, p. 67 ss.

⁵³ Plu., *Thes.*, 36.4. *Lithos* del ágora nueva como lugar de juramento de árbitros y testigos: Arist., *Ath.*, 55. Tórico: Robertson, op.cit., “Solon’s Axones...”, p. 165. M. Gagarin, *Early Greek Law*, Berkeley-Los Angeles, 1986, p. 47: los *basileis* en los juicios arcaicos en algunas ocasiones realizaban un juramento con el *skeptron*. Tal vez el *horkomosion* está asociado al final de la guerra de Teseo con las Amazonas porque era un lugar de contrato, de pacto y juramento entre los litigantes en los juicios.

⁵⁴ Paus., 1.17.

⁵⁵ Robertson *Festivals*, op.cit., pp. 43 y 51-52: en contra de la visión tradicional que considera que el altar de *Eleos* estaba en el ágora nueva (Wycherley, en *Agora III*, p. 122, lo identifica con el altar de los doce dioses del ágora nueva).

⁵⁶ IG II², 4786; Wycherley, *Agora III*, p. 74.

las *Suplicantes* de Eurípides Zeus aparece como *Hikesios* (también como *Xenios*). En los *Heráclidas* de Eurípides, los suplicantes, hijos de Heracles llegan a Maratón y se refugian como *hikesioi* en el altar (“*bomos*” y “*eschara*”) de Zeus *Agoraios* que es coronado y cubierto de lágrimas por los extrajeros⁵⁷.

En Atenas precisamente encontramos a los heráclidas relacionados con la fundación del altar de *Eleos*. Allí se refugiaron perseguidos por Euristeo de Micenas contra quien los atenienses inician la guerra. Según Filóstrato fue a partir de la llegada de los heráclidas cuando se construyó el altar, en alguna versión fundado por ellos mismos. Según Estacio, los hijos de Heracles cubrieron el altar con lágrimas, como lo habían hecho en Maratón en el relato de Eurípides mencionado más arriba⁵⁸. Muy probablemente las lágrimas se relacionaban con la súplica a Zeus en su altar, o *lithos* (donde también se hacían sacrificios), como en el mito de Níobe que, por sus súplicas a Zeus, fue transformada en una roca (*lithos*) que derramaba lágrimas día y noche en Sípilo⁵⁹.

Esta relación de los heráclidas con Zeus *Hikesios* y el altar de *Eleos*, nos lleva al Peloponeso, patria de los hijos de Heracles, donde además se veneraba a Zeus con el epíteto *Hiketas* desde antiguo⁶⁰.

Partiendo de todos estos datos podemos conjeturar la existencia en el ágora vieja de Atenas de un culto a Zeus, conocido como *Agoraios*⁶¹, *Hikesios*, y tal vez *Meilichios*⁶²,

⁵⁷ E., *Supp.*, 191-192, 246, 385, 178-179, 616, 641, 653, 616 (*Xenios*: 627). E., *Heracl.*, 69-71. También en *Hec.*, 345; S., *Ph.*, 484. A.R., 2.215 y sch.

⁵⁸ Wycherley, *Agora III*, p. 67 ss. Apoll., 2.8.1. Sch. Ar., *Eq.*, 1151. Fue a partir de la llegada de los heráclidas cuando se construyó el altar: Lac.Pl., 12.487; Philostr., *Ep.*, 39; Statius, *Theb.*, 12.481-509.

⁵⁹ Apollod., 3.5.6; Hom. *Il.*, 24.602-617 (Zeus transforma en piedras a todo el pueblo). Piedras asociadas a Zeus, al nacimiento, a la súplica, a los oráculos: L. Goodison, *Death, Women and the Sun*, Institute of Classical Studies, Bull. Suppl., 53, 1989, pp. 177-178 (los árboles y las piedras estaban vinculados con el nacimiento y los poderes mánticos). Véase nota 36. En la historia de Deucalión (Hes., *Catálogo de las mujeres*, 234), Zeus le otorga el pueblo de los léleges en forma de pueblos piedras recogidos de la tierra. También en el nacimiento de Zeus aparece una piedra que entrega Rea, en el lugar del niño Zeus, a Crono para engañarle (Hes., *Th.*, 477 ss) y que luego es expulsada por éste y cae en Delfos (el *onfalos*): Hes., *Th.*, 497-500.

⁶⁰ Véase nota 33. Zeus *Hikesios* en Esparta: Paus., 3.17.9.

⁶¹ En Selinunte se conoce el altar de Zeus *Agoraios* como lugar de suplicantes: Hdt., 5.46.2.

asociado a un altar, lugar de acogida de suplicantes, y también posiblemente a un *lithos*, expresión antiquísima del culto a este dios, que podría identificarse con el lugar de juramentos mencionado por Plutarco junto al *Theseion*: el *horkomosion*.

R. Martin, en su estudio sobre el ágora, señala la importancia del culto a Zeus en ella; este Zeus *Agoraios* era invocado también en ocasiones como Miliquio e *Hikesios*, y tenía un papel fundamental como pacificador, purificador y garante de los juramentos, especialmente de los magistrados supremos.⁶³

Solón reproduciría en el ágora nueva estos elementos; allí encontramos también un lugar de juramentos (un *lithos*) y un culto y altar consagrados a Zeus, en nuestra opinión conocido como *Basileus* (guardián de las leyes), *Eleutherios* (garante de la liberación de los ciudadanos), y podemos suponer que también *Agoraios* e *Hikesios* (epíteto asociado en Laconia a *Eleutherios*). Además sabemos por Pólux⁶⁴ que Solón hizo jurar por tres dioses, los tres Zeus con diferentes epítetos: *Hikesios*, *Katharsios* y *Exakester*.

⁶² *Meilichios* es uno de los epítetos más antiguos del culto a Zeus en Atenas. A él le estaban consagradas las antiquísimas fiestas de las Diasias (Th., 1.126.6). Tenía varios lugares de culto: tal vez en el Iliso donde se hallaría el Paladio, lugar de culto a un Zeus ctónico anterior a Zeus Olímpico; allí se veneraría como *Teleios* y probablemente *Meilichios* con quien se identificaba aquél; el culto de Zeus en el Paladio estaba a cargo de la familia de los *Bouzygai* (Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, p. 134 ss); también se veneraría al oeste de la Acrópolis (R.E. Wycherley, *op.cit.*, "The Olimpeion...", p. 177: tal vez el Zeus de la colina de las ninfas); y al suroeste de la Acrópolis en el santuario de *Nymphe*: R.E. Wycherley, "Minor Shrines in Ancient Athens", *Phoenix*, 24, 1970, 283-285; en el Céfiso (allí asociado a Teseo y a los Fitálidas: Plu., *Thes.*, 12.1; ; Paus, 1.37.2-4). Zeus *Meilichios* identificado con Filios, *Teleios*: Wycherley, *op.cit.*, "The Olimpeion...", p. 177. Zeus *Meilichios* era un dios ctónico, que Cook (*Zeus, op.cit.*, voll., parte 2, p. 1091 ss) relaciona con *Hikesios* (p. 1093). Véase también V. Rosivach, "The Altar of Zeus Agoraios in the 'Heracleidae'", *PP*, 178, 1978, pp. 32-47: identifica a Zeus Filios, *Meilichios*, *Hikesios*, *Xenios* y *Agoraios* (en sch. Ar., *Eq.*, 500); también Al. Oikonomides, *op.cit.*, *The Two Agoras...*, p. 39 (identifica a Zeus Miliquio, *Agoraios*, *Ktesios*, *Phillios* y el culto de Eleos).

⁶³ Martin, *op.cit.*, *Agora*, pp. 162, 170, 177-78.

⁶⁴ Según Shear (*op.cit.*, "Isonomous...", p. 244) el *lithos* del ágora nueva había sido trasladada desde el ágora vieja (según su opinión en el 500). Juramento: Poll., 8.142 (E. Ruschenbusch, *Solonos Nomoi*, Wiesbaden, 1966, F 44b). Mención de otro juramento de Solón: Ruschenbusch *op.cit.*, F 44a (Hsch. s.v. *treis theoi*): Solón estableció, en los *axones*, que se jurase por tres dioses según Homero (*kata ton Homerikon*), aunque, como veremos más adelante, en este caso no se refiere probablemente a Zeus con tres epítetos (que no aparece en Homero), sino al juramento de los Heliastas, "por Zeus, Apolo y Deméter" (posiblemente a éste se refiere también el F 43 de Ruschenbusch).

Posiblemente este juramento se realizó ya en el *lithos* del ágora nueva, donde los arcontes juraron en época de Solón (y juraban desde entonces) guardar las leyes⁶⁵. Podemos conjeturar que fueron precisamente ellos (y en general los miembros de la clase dirigente) quienes lo realizaron en época de Solón, sobre todo si tenemos en cuenta que Atenas se encontraba ante una situación de *stasis* no sólo en relación a la sublevación del demos, sino también a causa de los conflictos entre los miembros de la clase dirigente, de la que se elegían los magistrados. A finales del s.VII habían tenido lugar muchos incidentes en este sentido: el golpe de Cílón, el crimen de los Alcmeónidas, el juicio y la expulsión de éstos. Todo ello había requerido la purificación de la ciudad por parte de Epiménides. No es de extrañar, por tanto, que el legislador intentara reconciliar a la clase dirigente por medio de un juramento solemne que apelara a Zeus con el triple poder de protector de los suplicantes (probablemente supuso el fin del exilio de los Alcmeónidas), de purificador y de apaciguador. Más adelante veremos otro juramento, en este caso probablemente de todo el demos, que también se puede atribuir a Solón.⁶⁶

Además de las sedes de gobierno y del culto a Zeus, en el ágora vieja se hallarían también lugares específicos para el reclutamiento del pueblo para la guerra, el *Anakeion* y el *Theseion*, asociados a la cueva donde se rendía culto a Aglauro⁶⁷. Una de las principales

⁶⁵ Sobre *Hikesios* ver nota 57. *Exakesterios*: Hsch. s.v. (así llamados Zeus y Hera); el padre de Solón se llamaba *Exekestides*: Plu., *Sol.*, 1. *Katharsios*: Cook, *op.cit.*, *Zeus*, vol II, parte 2, p. 1099-1100. Martin, *op.cit.*, *Agora*, llega también a la conclusión de que el *lithos* del ágora nueva del juramento de los arcontes estaba consagrado a Zeus *Agoraios* garante de los juramentos: p. 180. Zeus con tres epítetos: Wycherley, *op.cit.*, "The Olimpeion...", pp. 178-9.

⁶⁶ Cílón: Hdt., 5.71. Th., 1.126. Plu. *Sol.*, 12.2. D.L., 1.110. Epiménides: H. Demoulin, *Epiménide de Crète*, N. York, 1979. L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, N. York, 1975, p. 51. Los Alcmeónidas eran de la zona de la Paralia (Véase J. k. Davies, *Athenian propertied Families 600-300 B.C.*, Oxford, 1971, p. 368; R. Sealey, "Regionalism in Archaic Athens", *Historia* 9, 1960, p. 163). Para las purificaciones (específicamente de delitos de sangre) relacionadas con el culto a Zeus (Miliquio y Eumenes) en Selinunte con ocasión probablemente de una situación de *stasis* o guerra civil: M.H. Jameson et al., *op.cit.*, *A Lex Sacra...*, p. 59 ss (Zeus *Hikesios* y *Katharsios* relacionados con las purificaciones de delitos de sangre: p. 80). Véase más adelante para las purificaciones, el cap. 4º. Otro juramento por Zeus, Apolo y Deméter: véase nota 64.

⁶⁷ Paus., 1.17 y 18. Véanse nota 51 y 52.

ocasiones para reunir al demos en armas sería antiguamente la fiesta de las Sinecias. Se conserva un fragmento de la codificación de finales del s.V, procedente probablemente del calendario soloniano, que recoge este festival de las Sinecias. En él se hace referencia a los *phylobasileis* y al heraldo y también se menciona la tribu jónica de los *Geleontes*, la trittys de los *Leukotainioi* y los dioses Zeus *Fratrios* y Atenea *Fratria*⁶⁸. Robertson deduce que en las Sinecias de la época arcaica se reunía al pueblo en armas por fratrias y se proclamaba un nuevo gobierno. La presencia del heraldo y de los dioses *Fratrios*, y por tanto de las fratrias, coincide efectivamente con lo que caracteriza el reclutamiento mencionado en la *Iliada*⁶⁹.

Las Sinecias debían de ser por tanto ocasión para el reclutamiento del demos desde, por lo menos, principios del s.VII, y muy probablemente Solón utilizó este cauce antes de su legislación para incitar a la guerra contra Salamina; sin embargo el episodio de Salamina que analizamos más arriba no sirve, como supone Robertson⁷⁰, para reconstruir los elementos de las Sinecias, ya que en nuestra opinión no hace referencia a este ritual aunque tenga en común con él la presencia del heraldo y el ágora, sino para reconocer la acción del legislador en relación a la reapertura del conflicto con Mégara, y, sobre todo, para indicar la posibilidad de ciertas prerrogativas que pudo detentar como heraldo para una reorganización del pueblo en armas, alternativa a la de las Sinecias, y que estaría de algún modo conectada al ágora nueva donde se hallaba el *lithos* y el culto a Zeus *Eleutherios* asociado probablemente al episodio del *pilos*.

En casi todos los relatos es Teseo el artífice del sinecismo, que no se interpreta como la reunión de toda la población en una sola ciudad sino como la unificación de todos los

⁶⁸ J.H. Oliver, "Greek Inscriptions", *Hesperia* 4, 1935, p. 21; F. Sokolowski, *Lois Sacrées des cités grecques*, suppl., Paris, 1962, nº 10, p. 27 ss.

⁶⁹ Robertson, *Festivals*, *op.cit.*, p. 82. Hom., *Il.*, 2.85 ss (servir por tribus y fratrias: 2.362-3).

⁷⁰ Episodio de Salamina: notas 38, 39 y 40. Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, p. 85 ss.

gobiernos del Atica en uno solo situado en la *asty*⁷¹. Generalmente se relaciona el hecho del sinecismo con el establecimiento de la fiesta de las Sinecias, inauguradas también por Teseo. Sin embargo en el relato de Plutarco la explicación del sinecismo por el que Teseo congrega a todo el demos en la ciudad, se asocia con el establecimiento en Atenas de las Panateneas, comunes a todos, y de las Metecias (Plu., *Thes.*, 24) y además se vincula, en el capítulo siguiente, a la presentación de Teseo como heraldo que llama a todos a una igualdad de derechos (*ekalei pantas epi tois isois*), con el fin de hacer más grande la ciudad, estableciendo la unidad de todo el pueblo (*pandemian kathistantos*: Plu., *Thes.*, 25.1). Existen en esta narración varios elementos afines a las reformas de Solón, como el establecimiento de la unidad de todo el pueblo, medida que el legislador

⁷¹ Th., 2.15 (véase el comentario de S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides*, Oxford, 1991, vol I, libros I-III, p. 259 ss). Plut., *Thes.*, 24 y 25. Isoc., 10.35. D.S., 4.61.8. D., 59 (Neera), 75. Arist., *Ath.*, 41.2: antes de Teseo lón se estableció en el Atica (*synoikesantos* confundido con *synoikisantos* ya desde antigüedad, lo que dio pie a atribuirle el sinecismo: Arist., fr. 1; Rhodes, *Commentary*, *op.cit.*, pp. 66-73). Teseo con el sinecismo reunió las doce ciudades de Cécrope y estableció la fiesta de las Sinecias (St. Byz., s.v. *Athenai* y Et.M., s.v. *Epakria Chora*). Véase también: sch. Ar., Pax, 1019 y sch. Ar., Pl., 627. Sobre el sinecismo existen diferentes opiniones en cuanto a lo que significó y también en relación a la fecha, aunque generalmente se sitúa en el s.VIII: véase M. Moggi, *I Sinecismo interstatali Greci*, Pisa, 1976 (proceso que termina hacia finales del s.VIII o principios del s.VII). L.H. Jeffery, *Archaic Greece, The City-States c.700-500 B.C.*, London, 1976: proceso completado hacia el 700 (p. 84); de la misma opinión en cuanto a la fecha: P.B. Manville, *The Origins...*, p. 76. J.N. Coldstream, *Geometric Greece*, London, 1977 (sugiere la posibilidad de que sinecismo se completase a mediados del s.IX, pp. 70-71). A. Snodgrass, *op.cit.*, *Archaic Greece*, p. 34, en los s.IX u VIII; también en A. Snodgrass, "Central Greece and Thessaly", en *CAH*², III, 1, 1982, pp. 668-9; entre el 750y el 650 en A. Snodgrass, "Interaction by design: the Greek city state", en *Peer Polity interaction and sociopolitical change*, eds. C. Renfrew y J.F. Cherry, 1986, 47-58; véase también de este autor: "The Rise of the Polis. The Archaeological Evidence", en *The Ancient Greek City-State*, M.H. Hansen, ed., Copenhagen, 1993, 30-40. Andrewes, "The Growth of the Athenian State", *CAH* III², 3, p. 362 (propone el 900); Hornblower, *op.cit.*, señala también como probable la fecha del 900, un poco anterior al sinecismo de Corinto y Mégara del s.VIII. S. Diamant, "Theseus and the Unification of Attica", *Hesperia*, Suppl., 19, 1982, 38-47. D. Whitehead, *The Demes of Attica 508/7-250 B.C. A Political and Social Study*, Princeton, 1986, pp. 8-9. H. Van Effenterre, *La Cité grecque*, Paris, 1985, p. 168 ss. Lo sitúan, sin embargo, en época micénica: R.A. Padgug, "Eleusis and the Union of Attika", *GRBS*, 13, 1972, 35-50; C.G. Thomas, "Theseus and Synoicism", *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, 23, 1983, 337-349 (especialmente p. 140 ss); K. van Gelder, "The Iron Age Hiatus in Attica and the Synoikismos of Theseus", *Medit. Arch.*, 4, 1991, 55-64; este autor distingue un "sinecismo físico" (con la reunión de la población en Atenas), que se llevaría a cabo en época submicénica, de un sinecismo político-territorial, que tal vez tuvo lugar en época micénica. Proceso que no termina hasta Pisístrato: F.J. Frost, "Peisistratos, the cults, and the unification of Attica", *AncW*, 21, 1990, 3-9; de este autor también: "Faith, Authority and History in Early Athens", en *Religion and Power in the Ancient Greek World*, Uppsala, 1996, 83-89 (especialmente pp. 84-86).

sanciona precisamente con la inauguración del culto de Afrodita *Pandemos*, culto atribuido también a Teseo⁷²; o el posible asentamiento en la ciudad de Atenas de extranjeros a quienes se concede la ciudadanía (Plu., *Sol.*, 24.4), medida atribuida a Solón que podría relacionarse en el relato de Plutarco también con la fiesta de las Metecias, es decir de los extranjeros residentes en Atenas; o también la forma en que Teseo procura establecer la unidad, convenciendo a los poderosos pero también, con mayor facilidad, a la gente común y a los pobres (*peneton*: Plu., *Thes.*, 24.2), término que utiliza Aristóteles para describir la situación de la mayoría de los atenienses esclavizados antes de la reforma de Solón (*edouleuon hoi penetes*: *Ath.*, 2).

La figura de Teseo que se hallaría desde antiguo asociada al proceso de formación de la polis de Atenas con el sineciso, habría asimilado, a partir de Solón (como lo hará también en relación a Pisístrato y a Clístenes) muchos “rasgos” de la política del legislador. De este modo el relato del sinecismo y de las Sinecias probablemente se rehizo y se reinterpretó desde el momento en el que Atenas con Solón sufrió una reorganización (que incluiría la fijación en el calendario de las fiestas de las Sinecias, pero probablemente también su reelaboración), aunque conservara elementos originarios (aprovechados también por Solón en su reorganización), como la relación de Afrodita con el sinecismo o la presencia de *xenoi*, probablemente en principio también atenienses de otros lugares del Ática, en el *asty*, como se verá en otros capítulos.

Desde esta perspectiva de la influencia de las medidas de Solón en la leyenda de Teseo, se puede interpretar la aparición de un *Bouleuterion* en el relato del sinecismo de

⁷² Teseo, autor del sinecismo y de la reunión del demos, fundador de las Panateneas: M. Tiverios, “*Theseus kai Panathenaia*”, en *The Archaeology of Athena...*, *op.cit.*, W.D.E. Coulson et al., eds., Oxford, 1994, 131-142 (p.133). Culto de Afrodita *Pandemos* con Solón: Apolodoro recogido en Harp. s.v. *pandemos*; *Ath.*, XIII, 569d. Eust. II. 1185. Con Teseo: Paus., 1.22.3. Véase, F. Jacoby, “*Genesia, a forgotten festival of the dead*”, *CQ*, 38, 1944, pp. 72-73. V. Pirenne-Delforge, “*Epithètes cultuelles et interpretation philosophique. A propos d'Afrodite Ourania et Pandemos à Athènes*”, *L'Antiquité Classique*, 57, 1988, 142-157.

Plutarco. Solón creó la *Boule* de los 400 y estableció en el ágora nueva un espacio para este nuevo órgano⁷³. Con anterioridad a él el Consejo o *Boule* por excelencia era el del Areópago. Entre los lugares de gobierno antiguos de la ciudad que menciona la Constitución de Atenas de Aristóteles no se hace referencia a ningún *Bouleuterion*⁷⁴, pues era en el Pritaneo donde probablemente en origen se llevaría a cabo el Consejo del rey, antes incluso de que se estableciera la *Boule* del Areópago, tal vez instaurada en el momento del sinecismo (más adelante se analizará todo esto). El Pritaneo fue probablemente en origen la residencia del arconte-rey, del *basileus*, que se reuniría allí con los ancianos, los *basileis*, para celebrar su consejo.

En el relato de Tucídides⁷⁵ del sinecismo en el que también se adscribe a Teseo el establecimiento de un *Bouleuterion* además del Pritaneo, se puede adivinar sin embargo esta realidad originaria; antes de la unificación cada ciudad tenía dos instancias de gobierno, el Pritaneo y los arcontes (no se menciona en principio ningún *Bouleuterion*). Éstos, mientras no tenían nada que temer (probablemente una guerra del exterior) no celebraban consejo con el *basileus*, sino que cada uno gobernaba y tenían su consejo (*ebouleuonto*) por separado; lo más probable es que los Consejos (*Bouleuteria*) de los arcontes se reuniesen en el Pritaneo, ya que más adelante Tucídides al aludir a la supresión de los órganos de gobierno locales menciona los arcontes y los *Bouleuteria*, en lugar del Pritaneo al que se refiere al principio y donde se reunirían estos consejos.

En nuestra opinión con el sinecismo de finales del s.VIII o principios del s.VII lo que se produce es la reunión en la ciudad de Atenas del gobierno de toda el Ática; en estos

⁷³ Consejo de 400: Arist., *Ath.*, 8.4. Plu. *Sol.*, 19.2. Sobre el *Bouleuterion*: Wycherley (*Agora III*) pp. 128 ss y 203 ss. H.A. Thompson, "Activity in the Athenian Agora, 1066-1967", *Hesp.* 37, 1038, p. 115 ss (especialmente p. 203 ss). Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, p. 191. J.S. Boersma, *op.cit. Athenian Building...*, p. 15.

⁷⁴ Arist. *Ath.*, 3.5.

⁷⁵ Th., 2.15.

momentos probablemente se establecen los centros de gobierno de los arcontes y se atribuye (o quizás más adelante) el Pritaneo, *antigua sede del basileus y de su Consejo de "ancianos" o basileis*⁷⁶, al arconte epónimo. La nueva y única *Boule* de estos momentos de carácter aristocrático, la *Boule* por excelencia incluso en época clásica, habría sido el Consejo del Areópago que se reuniría en la colina del mismo nombre⁷⁷. No habría habido por tanto hasta Solón ningún *edificio* llamado *Bouleuterion* y su mención en el relato del sinecismo puede ser debido, como en el caso de Afrodita Pandemos, a la asimilación en la tradición vinculada a Teseo de medidas del legislador.

Con el sinecismo se produce la unificación de un territorio dividido en "doce *poleis*"⁷⁸, pero con un solo *basileus*, como comenta Tucídides. Probablemente la unión de todas las zonas del Atica fue un proceso lento en el que sin duda se fueron dando pasos, tal vez coordinados por el *basileus* de Atenas.

El final del proceso del sinecismo supuso la reunión del gobierno de toda el Atica en la ciudad de Atenas, probablemente hacia finales del s.VIII o principios del s.VII; sería en esos momentos también cuando se estableció la fiesta de las Sinecias en el mes Hecatombeón.

⁷⁶ Los *basileis*, como los ancianos, formaban el consejo del rey y participaban de sus banquetes y de su toma de decisiones: P. Carlier, *op.cit.*, *La royauté*, p. 145 ss; F.R. Ruzé, "Basileis, tyrans et magistrats", *Metis*, IV, 2, 1989, 211-231. En Quíos el *basileus* es llamado también pritano, lo que probablemente indica que residía en el Pritaneo (Carlier, p. 449). Según R.W. Wallace el Pritaneo habría sido la residencia originaria del *basileus* y su consejo antes de serlo del arconte epónimo (*The Areopagos Council to 307 B.C.*, London, 1985, p. 33). S.G. Miller, *The Prytaneion, its Function and Architectural Form*, London, 1978, también considera el Pritaneo como el primitivo centro de gobierno de Atenas desde finales de época geométrica, relacionado con el *basileus* (p. 21). Véase también Plu., *Moralia*, 7, 9, 714b: banquete y consejo de los ancianos en torno al *basileus* relacionado con el Pritaneo.

⁷⁷ Véase Rhodes: el Consejo del Areópago era "la *Boule*" por excelencia, incluso en el s.IV: *op.cit.*, *Commentary*, p. 313. Consejo del Areópago: Arist. *Ath.* 4.4; 8.2-4.

⁷⁸ St. Byz., s.v. *Athenai*. Doce ciudades en época de Cécrope unidas frente al peligro exterior de carios y beocios: Et. M., s.v. *Epacria Chora*. Filócoro *FGrH* 328 F 94 (Str., 9.1.20, - 397-).

Sin embargo en el relato de Plutarco que hemos estado comentando no se menciona esta fiesta sino las Panateneas y las *Metoikias*⁷⁹. Panateneas y Sinecias se celebraban en el mismo mes; en el mundo antiguo no se entiende bien una fiesta si no se pone en relación con el resto de las fiestas y del calendario en un todo conjunto pero cambiante. Se celebraban ambas en el mes Hecatombeón, el primer mes del año, que sucedía al de Esciroforión en el que encontramos varias festividades relacionadas con la disolución que acompañaba al final del año (las Bufonias o *Dipolieias* y las Esciroforias); en este sentido hemos interpretado la colocación del sacrificio y procesión en honor de Zeus *Eleutherios* el último día de Esciroforión⁸⁰. En Hecatombeón era un tiempo de reconstrucción y vuelta al orden en el que se enmarcarían las Sinecias y después las Panateneas. Estas fiestas son antiquísimas y se asocian con la figura de Erictonio-Erecteo⁸¹. Pausanias, comentando la fiesta ancestral de las *Licaia* de Arcadia, alude también a las Panateneas como una de las más antiguas, cuyo nombre originario habría sido el de *Ateneas*⁸². Lo más probable es que las *Ateneas* fuesen las fiestas principales de la ciudad de Atenas ya desde época micénica y, por tanto, serían anteriores a las Sinecias. Ambas tenían un mismo carácter de ordenamiento, reunión y reconstrucción. Tal vez las

⁷⁹ Véase D. Plácido, (reseña) *Gerión*, 7, 1989 p. 339. H.W. Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 31 ss (Sinecias, celebradas cada dos años), p. 33 ss (Panateneas). Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 154 ss.

⁸⁰ Véase nota 29. Zeus *Eleutherios* aparece en una inscripción junto a Zeus Pandemos (A. Milchoefer, *Ancient Athens, Pireus and Phaleron. Schriftquellen zur topographie von Athens*, Chicago, 1977, p.XL, lin. 65 ss), epíteto que llevaba también Afrodita, cuyo culto había sido reorganizado con Solón (véanse notas 72 y 98); Afrodita Pandemos era venerada probablemente en una fiesta en Hecatombeón (el mes de las Panateneas: véase la nota siguiente y apéndice a cap. 6º, nota 53), el mes siguiente a Esciroforión. Tal vez Zeus Pandemos se veneraba también en Hecatombeón, como un culto complementario del de Zeus *Eleutherios*, quizás establecido también por Solón (más adelante -cap. 9º, sobre Esciroforias- se verá cómo el mes Esciroforión contaba en origen probablemente con un culto a Afrodita, relacionada con la marginalidad y "contrapuesta", en ese sentido, a la Afrodita Pandemos del mes Hecatombeón).

⁸¹ Apoll., 3.14.6. Harp. Phot., Sud., s.v. *panathenaia*. Sch. Pl. *Pm.*, 127 A. (Panateneas relacionadas primero con Erictonio y luego con Teseo en el sinecismo). Tal vez Homero se refiere a esta fiesta en la *Ilíada*, 2.547. Relación de las Panateneas con el sinecismo: Plu., *Thes.*, 24; Paus., 8.2.1.

⁸² Paus., 8.2.1.

Ateneas adquirieron el nombre de *Panateneas* en algún momento del proceso del sinecismo, transformándose en una fiesta en la que, como en las Sinecias, se representaba a toda el Ática; aunque también pudo ser con Solón cuando adquiriesen el nombre de *Panateneas*, en la misma línea que el culto de Afrodita *Pandemos*. En este caso la tradición de Teseo habría asimilado de nuevo una medida de Solón, como con el *Bouleuterion*, Afrodita *Pandemos* y también la forma en la que Teseo reúne y congrega al *laos* como heraldo para establecer la unidad del demos (*pandemian*).

Además, el capítulo 25 del relato de Plutarco de la *Vida de Teseo* continúa con la alusión a la división tripartida de la sociedad en *Geomoroi*, *Demiourgoi* y Eupátridas, estos últimos intérpretes o exégetas de lo sagrado que nacen probablemente como figura oficial institucionalizada con Solón. Estos mismos nombres son los que se mencionan en la *Constitución de Atenas* de Aristóteles cuando se alude a los diez arcontes elegidos tras el momento de *stasis* que provocó el arcontado de Damasias, en los años siguientes a la legislación soloniana⁸³. Por otro lado la historia de Teseo aparece asociada en varias fuentes a la división territorial del Ática entre los del Pedion, Paralia y Diacria. Según la tradición fue Pandión quien la llevó a cabo, dejando el *asty* a Egeo, el padre de Teseo, la

⁸³ Arist., *Ath.*, 13. Eupátridas como exégetas: J.H. Oliver, *The Athenian Expounder of the Sacred and Ancestral Law*, Baltimore, 1950 (no acepta la existencia de exégetas institucionalizados hasta el s.IV, momento en el que comienza a haber testimonios sobre ellos). Contra Oliver: J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delfique*, Paris, 1954, p. 144 ss; véase especialmente el apéndice, p. 205 ss, en el que comenta la opinión de Oliver y también la de Jacoby que hace remontar los exégetas oficiales a la época de Solón: F. Jacoby, *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, New York, 1973 (1ª ed. 1949); según este autor la leyes de Platón sobre los exégetas eran una copia directa de las de Solón, que con su legislación introdujo el cuerpo (postula que eran tres) de exégetas pitocrestos vinculados con Delfos (p. 21). A favor de Jacoby y en contra de Oliver: H. Bloch, "The Exegetes of Athens: A Replay", *HSCP*, 62, 1957, 37-49; véase también, en contra de la opinión de Jacoby de que la ley mencionada en Platón sea una copia de alguna regulación de Solón: M. Piérart, *Platon et la Cité grecque. Théorie et réalité dans la Constitution des Lois*, Bruxelles, 1974, p.327 ss; desde nuestro punto de vista, posiblemente Platón recoge, aunque tal vez no de forma "exacta", muchas de las reformas del legislador ateniense para su ciudad ideal, como el Consejo de 360: véase más adelante, cap. 6º, nota 57. Véase sobre Eupátridas: H.T. Wade Gery, *CQ*, 24, 1931 (considera a los Eupátridas una casta); en contra de esta opinión: T.J. Figueira, "The ten Archontes of 579/8 at Athens", *Hesperia*, 53, 1984. Véase también R. Sealey, *op.cit.* "Regionalism...". Véase el capítulo 4º sobre los Eupátridas.

Paralia a Palante, la Diacria a Lico y la Megáride a Niso⁸⁴. Las tres primeras eran las partes (*taxeis*) en las que estaba dividida el Ática en los momentos de *stasis* de la época de Solón⁸⁵. En la *Vida de Teseo* de Plutarco aparecen estas rivalidades que reflejan claramente las divisiones políticas y territoriales en que estaba sumida Atenas probablemente durante los s.VII y VI, y que mencionan Aristóteles, Plutarco y Heródoto en relación a Solón y después a Pisístrato⁸⁶.

Con todo esto no queremos decir que la vida de Teseo sea una trasposición fidedigna de la vida y de las reformas de Solón, pero sí que la historia de este personaje, muy probablemente ligado desde antes al proceso del sinecismo (de las “doce ciudades de Cécrope”, las 12 ciudades de los jonios⁸⁷), adquirió algunos rasgos del legislador, especialmente en relación a sus medidas políticas. Por eso aparece asociado a la división de la sociedad en Eupátridas, *Geomoroi* y *Demiourgoi*, que, como se verá en otro capítulo, tienen especiales conexiones con las medidas de Solón. Más adelante se analizará también el significado que creemos pudo tener “Eupátrida” en el s.VI y también la división territorial del Ática de estos momentos.

Existen más paralelismo entre las figuras de Teseo y de Solón en los que ahora no vamos a entrar, como la apertura del país a extranjeros o la acuñación de las primeras monedas; en este último campo no nos interesa tanto el que realmente no se pueda remontar la acuñación hasta la época de Solón, sino el que se creyera más tarde que fue él quien la inició, estableciéndose así una similitud con Teseo⁸⁸.

⁸⁴ Sch. Ar., *Lys*, 58. Str., 9.1.6.

⁸⁵ Sch. Ar., *Avispas*, 1223.

⁸⁶ Plu., *Sol.*, 13. Arist., *Ath.*, 13.4. Hdt., 1.59 (el partido de Pisístrato no es ya el de los *Diacrioi* sino el de los *Hyperacrioi*, de más allá de las montañas). Véase R. J. Hopper, “‘Plain’, ‘Shore’ and ‘Hill’ in early Athens”, *ABSA*, 56, 1961, 189-219.

⁸⁷ Véase nota 78. Doce ciudades de los jonios: Str., 8.7.1 (383); Hdt. 1.147. Es probable que las tres facciones del s.VI estuviesen también relacionadas con la división del territorio efectuada en el momento del sinecismo adscrito a Teseo (véase nota anterior).

⁸⁸ Sobre la notoriedad de estos paralelismos entre las figuras de Teseo y de Solón especialmente en Plutarco véase: H.A. Shapiro, *Art and Cult under the Tyrants in Athens*,

En nuestra opinión esta reelaboración de la leyenda de Teseo no habría estado instigada directamente por Solón, pues se trataría más bien de una reflexión y racionalización posterior, pero sí pudo ser provocada porque el legislador utilizó al héroe ateniense en su reivindicación de territorios como Salamina y probablemente Eleusis frente a Mégara, mediante un intercambio de cultos, fusión de leyendas y reorganización de fiestas⁸⁹. Todo ello se puede constatar, en cierto modo, por uno de los vasos más famosos del primer cuarto del s.VI, el vaso François, en el que se reflejan estas transformaciones producidas en torno a la figura de Teseo; en una de las escenas aparece, como principal protagonista, Teseo que va acompañado, entre otros, de un personaje llamado “daduco”, lo que puede indicar la reciente creación de este cargo oficial del culto eleusino. También está presente “Eriboia” que vincula a Teseo con Áyax de Salamina⁹⁰.

Todo este análisis de los paralelismos entre la figura de Teseo y de Solón, principalmente en Plutarco, que hemos venido haciendo, nos ilumina con respecto a la actuación y prerrogativas de éste último en relación a la reunión del demos y su organización con fines militares. Si Teseo estaba vinculado al sinecismo desde antes de Solón habría desempeñado también ese papel del heraldo que reúne al *laos* como se pone de manifiesto en la *Iliada* (2.85 ss); pero la forma en que conocemos su actuación, es decir la leyenda ligada a este proceso, principalmente en Plutarco, deriva, probablemente, de una reinterpretación del hecho del sinecismo, que conserva por otro lado elementos

Mainz, 1989, p. 145; también de este autor: H.A. Shapiro, “Cults of Solonian Athens” (en *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, ed. Hägg, Stockholm, 1996, 127-133), donde propone que fue en época de Solón cuando Teseo se convirtió en un héroe nacional. Acuñación de monedas por parte de Solón: Plu. *Sol.*, 10. Solón acepta el establecimiento de extranjeros a quienes concede la ciudadanía: Plu. *Sol.*, 24.4. Teseo considerado extranjero: Plu. *Thes.*, 17.1; Paus., 1.19.1.

⁸⁹ Ver nota 43 y 44.

⁹⁰ Shapiro, *op.cit.* *Art and Cult*, p. 147; “Cults of Solonian..”, p. 129 (en los nombres inscritos en el vaso, en la escena del viaje hacia Creta, se puede descubrir una topografía religiosa del Ática arcaica, ya que aparecen nombres relacionados con los Eteobútidás, los Filaidas, los Cérices...).

originarios, realizada a la luz de la política de Solón. Podemos suponer por tanto, dada esta similitud entre ambos personajes en este punto y también el episodio de la vida de Solón en el que aparece como heraldo que congrega al *laos*, que el legislador reorganizó al *demos* con fines militares y para ello probablemente inauguró un espacio cercano al ágora nueva, el *Leocorion*, que desempeñaría la misma función que el *Anakeion* y el *Theseion* del ágora vieja.

El témenos del *Leocorion* podría situarse al noroeste de la *Stoa Basileios*, a la salida del ágora hacia Eleusis, cerca de la puerta de *Dipylon*, “en medio del Cerámico”⁹¹. Este lugar existía con seguridad ya en la época de Hiparco e Hipias, pues fue precisamente allí donde fue asesinado el primero por Harmodio y Aristogitón, cuando estaba organizando la procesión de las Panateneas⁹². A partir de Clístenes se reinterpretó el témenos asociándose a Leos, el héroe epónimo de la tribu Leontis, y se vinculó a la leyenda de las hijas de Leos sacrificadas por su padre para librar a Atenas de una plaga (como las Cecrópidas)⁹³.

Del relato de Tucídides y Aristóteles sobre la muerte de Hiparco cuya función en el *Leocorion* era precisamente organizar, *diakosmein*, la procesión, expresión que se utiliza para el reclutamiento de tropas, se deduce que el lugar pudo haber estado en origen dedicado a este fin, especialmente en relación a la fiesta de las Panateneas, ocasión para

⁹¹ Para el *Leocorion* véase Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*, p. 232. R.E. Wycherley, *The Stones of Athens*, Princeton, 1978, p. 63; H.A. Thompson, “Some hero shrines in early Athens”, en *Athens Comes of Age: From Solon to Salamis*, W.A.P. Child, ed. Princeton, 1978, 96-108. Wycherley (*Agora III*), *op.cit.*, pp. 108-113. Robertson, *Festivals*, *op.cit.*, p. 98 ss. Hegesias lo menciona aludiendo también al *Theseion*: Str., 9.1.16. “En medio del Cerámico”: Phanod., *FGrH* 325 F 8. Thompson y Wycherley (*op.cit.*, *Agora XIV*, p. 123) lo identifican con un *peribolos* de fecha arcaica encontrado al este del ala sur de la *Stoa Basileios*. Robertson, considerando “el Cerámico” el barrio así llamado y no el ágora, lo sitúa cerca de la puerta de *Dipylon*; véase también: R.G.A. Weir, “The Lost Archaic Wall Around Athens”, *Phoenix*, 49, 1995, 247-258, p. 256 (cerca de la *Stoa Basileios*).

⁹² Th., 6.57.2; 1.20.2 (Hiparco e Hipias en la zona del *Leocorion*). Arist. *Ath.*, 18.3 (Hiparco en el *Leocorion* e Hipias en la Acrópolis para recibir la procesión).

⁹³ Sobre la tribu Leontis: Paus. 1.5.2. Sobre las hijas de Leos: Ael., *VH*. 12.28. Véase para las fuentes Wycherley *op.cit.*, (*Agora III*), p. 108-113.

un ordenamiento de este tipo. El héroe epónimo al que estaría consagrado el conjunto sería *Leos*, es decir la personificación del “pueblo en armas” y de ahí *Leocorion*. Es posible además, como sugiere Robertson, que la segunda parte del término, *korion*, fuese una variante derivada también de la raíz de *kosmetai*, “reclutar”, por lo que en origen el nombre del lugar habría hecho referencia a su función militar⁹⁴.

Tenemos además un indicio que nos permite suponer la relación de este lugar con Solón, pues en uno de los fragmentos conservados de los axones se prescribe la realización de un sacrificio en honor a “Leos de Hagnus”⁹⁵. Podemos conjeturar que éste era el héroe al que se rendía culto originariamente en el *Leocorion*, sobre todo porque se encuentra también en la vida de Teseo de Plutarco como un heraldo cuya función consistía en hacer la proclamación para reunir al *laos* (“*akouete Leo*”)⁹⁶. El contexto en el que aparece este personaje es el de las luchas territoriales en las que Teseo logra derrotar a los Palántidas, avisado por el heraldo. El episodio sirve también para explicar la tradicional enemistad entre los de Hagnus y los de Palene. Se nos escapa qué puede haber detrás de esta historia, aunque se percibe una trasposición al mundo de la leyenda de Teseo de las luchas territoriales entre diferentes partidos por detentar el poder político en la *asty*⁹⁷.

El hecho de que Leos de Hagnus, presente en los axones de Solón, aparezca también en la vida de Teseo, indica de nuevo esta asimilación de reformas del legislador en la leyenda del héroe ateniense.

⁹⁴ Robertson *Festivals*, *op.cit.*, p. 103. Véase Hsch. s.v. *kormetai* (por *kosmetai*). Wycherley, *op.cit.*, (Agora III, p. 113), propone otro significado: “purificación del pueblo”. En Thompson y Wycherley, *op.cit.*, Agora XIV, p. 121 ss, aparecen los dos significados.

⁹⁵ Ruschenbusch, *op.cit.*, fr. 83 (St. Byz. s.v. *Agnous*).

⁹⁶ Plu. *Thes.*, 13. Filócoro *FGrH* 328 F 108.

⁹⁷ Los Palántidas, apostados en Esfeto, con la intención de apoderarse del *asty*, y en Gargeto, probablemente representan el “partido” de la zona de la Paralia frente a Teseo y Egeo, representantes del *asty* (es decir del Pedion).

Otro dato podría apuntar quizás a la intervención de Solón en el establecimiento de este nuevo lugar y también a su carácter militar. El *Leocorion* está asociado en las fuentes con las *hetairai* y la prostitución. Parece que Solón reguló la prostitución en la ciudad de Atenas, que se relaciona de alguna manera con Afrodita Pandemos cuyo culto se atribuye al legislador. Según Apolodoro, recogido por Harpocración, esta diosa se veneraría en el “ágora vieja” donde se reuniría la asamblea y probablemente también el demos con ocasión de los reclutamientos (Solón como heraldo convoca *en el ágora* al demos). Quizás uno de los focos de prostitución en la ciudad se organizase en torno al lugar de reunión del ejército, por lo que, cuando éste se trasladó del ágora vieja a la nueva en el *Leocorion*, se produjo también un traspaso de la misma.⁹⁸

Robertson⁹⁹ atribuye el *Leocorion* a Pisistrato por la relación que tenía el lugar con la fiesta de las Panateneas organizadas por el tirano que, según este autor, habría trasladado el reclutamiento del *Theseion* y del *Anakeion* al *Leocorion* y habría constituido las Panateneas como el nuevo festival de reclutamiento del demos.

Sin embargo la fiesta de las Panateneas, como hemos visto más arriba, es una de las más antiguas de Atenas, asociada a la figura de Erictonio y a las más antiguas tradiciones de la Acrópolis¹⁰⁰. Las transformaciones que probablemente sufrió en el s.VI fueron la introducción de las competiciones atléticas (el *agon gymnicus*) y el establecimiento de las “Grandes Panateneas”, es decir de las Panateneas pentetéricas celebradas cada cuatro

⁹⁸ Véase C.N. Edmonson, “The Leokoreion in Athens”, *Mnemosyne*, 17, 1964, 375-378 (relación del *Leocorion* con la prostitución). Afrodita Pandemos y su relación con la prostitución: V. Pirenne-Delforge, *op.cit.*, “Epithètes...”, p. 145. Solón en relación a la prostitución en torno al santuario de Afrodita Pandemos: Nicandro de Colofón, *FGrH*, 272, F9 (Ath., 13. 569 d); Harp. s.v. *Pandemos*; Plu. *Sol.* 21, 4 y 23, 1. Eust., *Comm. a Il.*, 1185. Afrodita Pandemos al oeste de la Acrópolis: Paus, 1.22. Esta relación del ágora vieja con el culto de Afrodita Pandemos (en Apolodoro) y con el reclutamiento (por ser el ágora), como hemos supuesto, plantea cuestiones sobre la situación del ágora vieja, sobre si existía alguna relación de Afrodita Pandemos con el *Theseion* y *Anakeion* y dónde se situaban éstos, que trataremos en otro capítulo (véase el apéndice sobre el ágora).

⁹⁹ Véase nota 91.

¹⁰⁰ Véase nota 81.

años. Sabemos también que fue en el arcontado de Hipoclides, *anterior a Pisístrato*, cuando se produjeron algunos cambios en la fiesta, probablemente el establecimiento del *agon* y la inauguración de las fiestas pentetéricas; con Pisístrato tal vez se produjeron también algunos cambios en el festival¹⁰¹. En cualquier caso la fiesta es anterior al s.VI y también su relación con las Sinecias del mes Hecatombeón. Las Panateneas anuales contarían desde antiguo con una *pompe* y un sacrificio. La carrera de antorchas es probable que derivara de algún ritual anterior en el que estaría presente el fuego, ya que estaba organizada por el arconte-rey, que se encargaba de las fiestas más antiguas de la ciudad; en época clásica partía de la Academia, donde se ha encontrado un culto antiquísimo al héroe Academos, que se remonta por lo menos al s.VIII¹⁰².

¹⁰¹ Panateneas con Hipoclides, cuyo arcontado se suele fechar en el 566/5 (T.J. Cadoux, "The Athenian Archons from Kreon to Hipsichides", *JHS*, 48, 1968, 70-123); Ferécides *FGrH* 3 F 2 (Marcellin., *Vit. Thuc.*, 2-4). Introducción del *agon gymnicus*: Eusebio, *Chron.* Ol. (en el 566 a.C). El escolio a Elio Aristides (*Panath.*, 13.189.4-5), menciona que las Panateneas, las "pequeñas", es decir anuales, son el más viejo festival de Grecia fundado por Erictonio; las "grandes" (*megala*), es decir las Panateneas pentetéricas, las atribuye a Pisístrato. Véase J.A. Davison, "Notes on the Panathenaea", *JHS*, 1958, 78, 23-41; según este autor no tiene por qué haber ninguna conexión política y personal entre Hipoclides y Pisístrato, porque, aunque los dos eran de los Filaidas, uno lo sería del demo de ese nombre (Pisístrato) y el otro del *genos* (Hipoclides), que tenía su residencia en el demo Laciada, como Cimón: p. 29, nota 10; Shapiro (*op.cit.*, *Art and Cult*, pp. 2, 18-21, 41 ss, 165) señala la probable influencia del tirano en la organización, pero sobre todo la reestructuración que debieron de experimentar las competiciones musicales con sus hijos. Véase también sobre el origen de las Panateneas pentetéricas: Kyle, *op.cit.*, *Athletics*, pp. 24-29; D.G. Kyle, "Gifts and Glory. Panthanaic and Other Greek Athletic Prizes", en *Worshipping Athena. Panathenaia and Parthenon*, J. Neils, ed., 1996, p. 117. Las primeras ánforas panatenaicas utilizadas como premios para las competiciones de estas fiestas son del 560 aproximadamente (Davison, *op.cit.*, "Notes...", p. 27; Kyle, *op.cit.*, "Gifts and Glory...", p. 118). Sobre las Panateneas véase también: P.E. Corbett, "The Burgon and Placas Tombs", *JHS*, 80, 1960, p. 52 ss; N. Robertson, "The origin of the Panathenaea", *Rheinische Museum*, 128, 1985, 131-95; S.V. Tracy, "The Panathenaic Festival and Games: An Epigraphic Inquiry", *Nikephoros*, 4, 1991, 133-153. J. Neils et al., eds., *Godess and Polis, the Panathenaic festival in Ancient Athens*, Princeton, 1992.

¹⁰² Héroe Academos: Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult*, p. 151. Véase D.G. Kyle, *op.cit.*, *Athletics*, p. 71 ss. R. Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 33; C.M. Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors...*, p. 187 ss. Carreras de antorchas encargadas al arconte-rey: Arist, *Ath.*, 57; es probable que existieran ya en el s.VIII (y posiblemente desde antes) procesiones en las que se transportaba el fuego sagrado en un contexto militar: I. Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden, 1987, p. 133; Kyle, *op.cit.*, *Athletics*, p. 191; S. Bancroft, *Problems concerning the Archaic Acropolis at Athens*, London, 1979, pp. 88-90 (carrera de antorchas probablemente anterior al 566). La zona de la Academia fue objeto de la atención de los Pisistrátidas: Paus., 1.30.1-2 (*Charmos*, de la época de Pisístrato, construyó allí un altar de Eros); Sud., s.v. *Hipparchon teichion*: Hiparco construyó un muro alrededor de la Academia.

Más arriba se sugirió la posibilidad de una intervención de Solón en este festival que reforzaría, frente a las oligárquicas Sinecias, el carácter representativo de la fiesta (de todos los territorios y de todo el demos), en la misma línea que los cultos de Afrodita Pandemos y de Apolo Patroos.

Además, una revitalización de las Panateneas en estos momentos, asociada a la inauguración del *Leocorion*, habría podido influir en la introducción del *agon gymnicus* hacia el 570-560, a imitación de las competiciones y juegos que se estaban generalizando en toda Grecia (juegos ístmicos, píticos) y que algunas fuentes asocian con Solón¹⁰³.

Tenemos otros indicios, como la posibilidad de construcciones en la Acrópolis en estas fechas, a principios del s.VI, hacia el 600¹⁰⁴, o también la atribución al legislador de la regulación de las recitaciones de Homero en las Panateneas, que, aunque generalmente se ha rechazado, puede indicar al menos una conciencia de la actuación de Solón en la organización de la fiesta¹⁰⁵.

¹⁰³ Plu. *Sol.*, 23. W.R. Connor ("Tribes, festivals and processions; civic ceremonial and political manipulation in archaic Greece", *JHS*, 107, 40-50) sugiere la posibilidad de que Solón tomase su clasificación de la sociedad en pentacosiomedimnos, caballeros ..., de algún ritual agrario ateniense en el que estarían representados todos los sectores sociales de forma jerarquizada, y que tal vez esta fiesta podría haber sido la de las Panateneas.

¹⁰⁴ W.H. Plommer, "The archaic acropolis: some problems", *JHS*, 80, 1960, 127-159: el templo primitivo de Atenea Polias tendría una parte muy antigua, de principios del s.VI, aunque existen diferentes opiniones (Boersma, *op.cit.*, *Athenian Building...*, p. 13: del 570). Otro templo ya de la época de los Pisistrátidas: del 525. Véase Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, pp. 52, 258 (Hekatompedon), 143 (viejo templo de Atenea): supone, por la presencia de restos de materiales de finales del s.VII y principios del s.VI, la existencia de dos templos, un *Hekatompedon* y un viejo templo de Atenea, para esta época, predecesores de los construidos hacia el 566 y el 520 (respectivamente). Véase también sobre la Acrópolis: C.J. Herington, *Athena Parthenos and Athena Polias*, Manchester, 1955; R.J. Hopper, *The Acropolis*, London, 1971; S. Bancroft, *op.cit.*, *Problems...*, p. 8 ss; R.F. Rhodes, *Architecture and Meaning on the Athenian Acropolis*, Cambridge, 1995; Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult*, p. 21 ss; Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion...*, p. 70; B.S. Ridway, "Images of Athena on the Akropolis", en *Godess*, *op.cit.*, J. Neils ed., 1992, 119-142, p. 120 ss. Véase más adelante, apéndice a cap. 6º (*Theseion*), nota 65.

¹⁰⁵ D.L., 1.57. Davison, *op.cit.*, "Notes...", p. 38, que rechaza esta noticia y lo atribuye a Hiparco, como menciona Platón (*Hipparch.*, 228B); también Shapiro (*op.cit.*, *Art and Cult*, p. 43) rechaza esta actuación de Solón, aunque admite que antes de los tiranos se recitaba ya a Homero en el Ática, aunque no en su versión canónica (pp. 44-45); también postula la posibilidad de la existencia de algún tipo de competición musical en las Panateneas con anterioridad a Hiparco, como mostraría un vaso que representa un caballo (que representaría las competiciones ecuestres) y un flautista en relación a esta fiesta (tal vez incluso del 570): p. 42; véase también de este autor: H.A. Shapiro, "Mousikoi Agones: Music and Poetry at the

El hecho además de destacar las Panateneas frente a las Sinecias no significa la supresión de éstas. Ambas serían coordinadas y fijadas por Solón en su calendario. Las Sinecias (celebradas cada dos años) se habrían mantenido como una ocasión importante para la representación de los diferentes territorios del Atica, aunque no la única, en una fiesta probablemente organizada y dirigida desde antes por uno de los “partidos” de las luchas entre aristócratas por el poder en la ciudad, la facción del *asty* que habría desempeñado las funciones de gobierno en Atenas durante los años finales del s.VII con exclusividad¹⁰⁶.

Panathenaia”, en *Godess...*, *op.cit.*, J. Neils ed., 53-75 (ya existirían competiciones musicales en el momento de la reorganización del 566 -p. 61- y probablemente en ellas ya se recitaba a Homero aunque no en su versión canónica, p. 73); también: H.A. Shapiro, “Les Rhapsodes aux Panathénées et la céramique à Athènes à l’époque archaïque”, en *Culture et Cité. L’avènement d’Athènes à l’époque archaïque*, a. Verbanck-Pierard y D. Viviers, eds., Bruxelles, 1995, 127-137. Véase cap. 3º, nota 93.

¹⁰⁶ La tribu de los Geleontes y la tritys de los *Leukotainioi* estaban encargados de la organización del festival (nota 68 y 69). Seguramente éstos representaban una zona o una antigua “facción” política. Según Figueira *op.cit.* “The ten arcontes...”, p. 466, las sinecias tienen rasgos oligárquicos frente a la fiesta de las Panateneas.

APÉNDICE AL CAPÍTULO 1º

Axones y kyrbeis de Dracon y Solon.

El problema de los *kyrbeis* y *axones* de Dracon y Solon ha sido ampliamente debatido. Aristoteles en su *Constitucion de Atenas*, aludiendo a las reformas de Solon, dice: "inscribieron sus leyes en las *kyrbeis*, las colocaron en el Põrtico Regio (la *Stoa Basileios*) y juraron todos guardarlas. Los nueve arcontes juraban tocando la piedra (*lithos*)". Las leyes de Solon y de Dracon estaban tambien inscritas en *axones* que tradicionalmente se guardaban en el Pritaneo de Atenas, morada presoloniana del arconte epõnimo, situado en el agora vieja de la ciudad.¹

Se han planteado numerosas cuestiones sobre los *kyrbeis* y *axones*: si eran un mismo objeto (o dos partes diferentes del mismo) u objetos diferentes; si se designaba con uno de ellos (*axones*) el soporte material y con el otro (*kyrbeis*) se aludia de forma genérica a las "leyes ancestrales del pais"; si contenian ambos las leyes civiles y religiosas o se diferenciaban precisamente en eso; si se pueden atribuir directamente a Dracon y Solon - en el caso de considerarlos objetos claramente diferenciados, ambos con las leyes religiosas y civiles de Solon y aquellas de Dracon que se mantuvieron vigentes- o si son de epoca posterior (generalmente asi admitido por Stroud o Robertson para las *kyrbeis*); y, por ultimo, donde se colocaron, ya que existen noticias al respecto que se contradicen, principalmente Aristoteles y Anaximenes.²

¹ Arist, *Ath.*, 7.1. Traducción de Aristoteles de A. Tovar (*La Constitucion de Atenas*, Madrid, 1970). Los *axones* se preservaban en el Pritaneo de Atenas donde los vio Polemon: Harp., s.v. *axon* (Eratostenes, *FGrH* 241 F 37) ; Plu., *Sol.*, 25,1 (confunde *axones* y *kyrbeis*); Poll., 8.128.

² Sobre los *axones* y *kyrbeis* como el mismo objeto véase P.J. Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*, p. 132. (segun Rhodes serian ambos lo mismo, las leyes de Solon, colocadas en principio en la Acrópolis, trasladadas con Efiates a la *Stoa Basileios* y después de la codificación de finales del s.V, al Pritaneo); tambien E. Ruschenbusch, *op.cit.*, *Solonos Nomoi*, pp. 14-22; A. Andrewes, "The Survival of Solon's Axones", en *Phoros*. D.W. Bradeen y M.F. McGregor, eds., 1974, 21-28; recientemente retoma esta hipótesis G. Nenci, "La kyrbis selinuntina", *ASNSP*, 24, 1994, 459-466, basándose en el descubrimiento de un ley sacra de Selinunte, que podria

Además de los problemas que plantean en sí los *kyrbeis* y *axones*, viene a sumarse otro factor que complica el asunto. Se trata de la labor de recodificación que se lleva a cabo en Atenas entre los años 410 y 399 y en la que se recogen las leyes de Solón y aquellas de Dracón que no habían sido abolidas (es decir las referentes a homicidios), junto con el resto de la legislación vigente (decretos de la Asamblea y del Consejo que estarían inscritos en estelas de piedra). La tarea de codificación de estos años puede dividirse en dos periodos, entre el 410 y el 403 y de esta fecha al 399; en el primero de ellos, en el que las leyes se inscribieron con letras áticas, se incluía un calendario sacrificial que fue sustituido en el periodo siguiente por otro redactado en letras jónicas, con el objeto de reducir los gastos en materia de sacrificios y ceñirse más estrictamente al calendario sacrificial de Solón y a los *syngraphai*.³ En este calendario, del que se han conservado algunos fragmentos, se citaba probablemente la fuente de la que se sacaban las prescripciones inscritas; Lisias dice que fueron tomada "*ek ton kyrbeon, ek ton stelon*"⁴.

Se ha conservado de la codificación de estos años un fragmento de la ley de homicidios

identificarse con una *kyrbis* o *axon* (para la ley de Selinunte: M.H. Jameson, et al., *op.cit.*, *A Lex Sacra...*; para otras leyes de Selinunte en bronce, véase: D. Asheri, "Rimpatrio di esuli a Selinunti", *ASNP*, 9, 1979, 479-497). Sobre las *kyrbeis* como un término para designar de forma genérica las leyes ancestrales del país: J.H. Oliver, "Greek Inscriptions", *Hesperia* 4, 1935, p. 9. *Kyrbeis* como leyes religiosas y *axones* como leyes civiles: S. Dow, *Proceedings of the Massachusetts Historical Society* 71, (1953-1957), p. 31. H. Hansen, "What was a Kurbis?", *Philologus*, 119, 1975, p. 39-45. L.B. Holland, "Axones", *AJA*, 45, 1941, 346-362; L.H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Athens*, Oxford, 1961, p. 54 ss. *Axones* y *kyrbeis* considerados objetos diferentes, ambos con las leyes civiles y religiosas de Solón y las de Dracón no abolidas por aquél: R. Stroud, *op.cit.*, *Axones...* y N. Robertson, *op.cit.*, "Solon's Axones..."; H. Immerwahr, "The Construction of Solon's Axones", *BASP*, 22, 1985, 123-135. Para consultar de forma exhaustiva las fuentes, véase Stroud. Aristóteles, *Ath.*, 7.1. Anaxímenes: Jacoby, *FGH* 72, F 13 (Harp., Sud., s.v. *ho katothen nomos*).

³ Nicómaco encargado en el 410 de recopilar "las leyes de Solón": And., (1) *Misterios*, 95. Lys., (30) *Nicómaco*, 17-20. Sobre la codificación de finales del s.V véase S. Dow, "Greek Inscriptions: The Athenian Law Code of 411-401 B.C", *Hesperia*, 10, 31-37; S.Dow, "The Athenian Calendar of Sacrifices: The Chronology of Nikomakhos' Second Term", *Historia*, 9, 1960, 270-293; S.Dow, "The Walls Inscribed with Nikomakhos Law Code", *Heperia*, 30, 1961, 58-73; S.Dow, "Six Athenian Sacrificial Calendars", *BCH*, 92, 1968, 170-186. Oliver, *op.cit.*, "Greek Inscriptions", *Heperia*, 4, 1935, 1 ss. K. Clinton, "The Nature of the Late Fifth-Century Revision of the Athenian Law Code", *Hesp.*, suppl., 19, 1982, 27-37. N. Robertson, "The Law of Athens, 410-399 B.C: the evidence for review and publication", *JHS*, 110, 1990, 43-75. P.J. Rhodes, "The Athenian Code of Law, 410-399 B.C.", *JHS*, 11, 1991, 87-100. Véase también R. Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, pp. 43 ss.

de Dracon, cuya fuente fue proporcionada por el arconte-rey en la *Stoa Basileios*. Todas las leyes del llamado código de Nicómaco se inscribieron en estelas y fueron colocadas “en *stoa*”⁴; generalmente se acepta que era el Pórtico regio (por lo menos se sabe con seguridad que allí se colocaron las leyes de homicidio de Dracon).

Todo esto afecta al problema de los *kyrbeis* y *axones* porque a partir de ese momento para consultar las leyes de Dracon y de Solon no se recurriría a los soportes originales, sino a las estelas del código de Nicómaco que llevarían inscritas en algunos casos (a partir del 403) la fuente, es decir probablemente la expresión “*ek ton kyrbeon*”. No se ha conservado ningún fragmento con este encabezamiento, pero sí por ejemplo “*ek ton phylobasilikon*”, y probablemente “*ek ton stelon*”⁶. En el primero de ellos probablemente se hace referencia a sacrificios inscritos en las *kyrbeis* (sobre todo si se supone, con Carlier, que las leyes de Solon y de Dracon estaban clasificadas según el magistrado encargado de hacerlas aplicar⁷).

En el fragmento conservado de la ley de homicidios de Dracon del código de Nicómaco aparece en el encabezamiento “primer *axon*” y posteriormente “segundo *axon*”. Según Stroud, del mismo modo que la ley de Dracon sobre homicidios se distribuía en varios *axones* numerados que fueron inscritos al final del s.V en la pared del Pórtico regio, así

⁴ Lys., (30) *Nicómaco*, 17.

⁵ Ley de homicidio de Dracon: *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.* (edición revisada), eds. R. Meiggs y D. Lewis, Oxford, 1988, 86, p. 264 (IG I² 115; Tod GHI 87); en la *Stoa Basileios*: línea 7; también en H. van Effenterre, F. Ruzé, *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, vol I, 1994, 02, p. 16 ss. Véase R. Stroud, *Drakon's Law on Homicide*, Berkeley, 1968; Gagarin, *op.cit.*, *Drakon and Early Athenian Homicide Law*. And., (1) *Misterios*, 82: leyes colocadas en la *stoa*. Robertson (*op.cit.*, “The Law of Athens...”, p. 59) considera que no todas las leyes estuvieron en la misma *stoa*, aunque si fueron colocados allí las *kyrbeis* y las leyes de homicidio. Contra esto: Rhodes (“The Athenian Code...”, p. 91).

⁶ Véase J.H. Oliver, “Greek Inscriptions”, *Hesperia* 4, 1935, p. 21: “*ek ton kata mena*” (líneas 6 y 21); “*ek ton phylobasilikon*” (líneas 33, 34, 45, 46); “*ek ton st(elon)*” (línea 77): Hansen, *op.cit.*, “What was a *kurbis*”, p. 40. Véase Parker, *op. cit.*, *Athenian Religion*, p. 45.

⁷ P. Carlier, *op.cit.*, *La royauté*, p. 336.

aparecería también sobre las primitivas *kyrbeis* no numeradas, el texto de las leyes de ambos legisladores siguiendo la numeración de los *axones*.⁸

Si seguimos la teoría de Stroud, que parece ser la más sólida por lo que se sabe a partir de las fuentes, entonces aceptamos que los *axones* y las *kyrbeis* son objetos diferentes, los primeros de madera y, como su nombre indica, rotatorios y los segundos de piedra o bronce, similar a las estelas pero con una peculiaridad específica que les caracteriza, su terminación en punta en un apéndice triangular⁹. En ambos estarían, además, contenidas todas las leyes de Solón y aquellas de Dracón que se mantuvieron vigentes.

⁸ Stroud, (*Axones...*), *op.cit.*, pp. 7-9 y 41-42.

⁹ El principal inconveniente a esta teoría, que hacía pensar en las *kyrbeis* como objetos de madera (iguales a los *axones*) y por tanto combustibles, era el fragmento de Cratino citado por Plutarco (*Sol.*, 25, 1): "¡Por Solón y por Dracón, en cuyos *kyrbeis* están ahora asando su cebada!". Sin embargo no tiene por qué asociarse con un objeto de madera; podría tratarse también, por ejemplo, de un objeto de bronce o de "algo" que recordase a una sartén. En un escolio de Aristófanes (*Eq.*, 254) se alude a los "*kyrebia*" como el "lugar" donde se asaba la cebada. En un fragmento de las leyes de Solón (*Poll.*, 1.246= Ruschenbusch, *Solonos Nomoi*, F 71 b) se conserva además la prescripción que obligaba a las novias (*nynphai*) a llevar una sartén para asar la cebada (véase Stroud, *op.cit.*, *Axones...*, p. 2, nota 7). Robertson (*op.cit.*, "Solon's Axones...") interpreta de otra forma el fragmento de Cratino: dado que en la legislación soloniana existían prescripciones acerca de comidas comunales y sacrificios, se podría traducir "*tois kyrbesin*" como "en virtud de las *kyrbeis*". Sin embargo ambas interpretaciones no se contradicen; Cratino sabría sin duda que en las leyes de Solón había indicaciones específicas sobre sacrificios, comidas rituales..., en concreto la que asociaba a las novias con la tarea de asar harina de cebada en sartenes, que podría haber estado relacionada con algún ritual propio de las novias antes del matrimonio, como podemos conjeturar por la noticia de Heródoto (8.96.2) en la que se menciona el oráculo que predijo que las mujeres del cabo Colias ararían su cebada con remos. En el cabo Colias sabemos que se llevaban a cabo sacrificios y rituales relacionados con el paso de las jóvenes al matrimonio (con las novias), bajo la dirección de Afrodita. Del mismo modo que la batalla de Salamina provoca una distorsión del ritual (un cambio en el material para asar, sustituido por los remos de los barcos), así también Cratino pudo hacer un chiste alterando el objeto utilizado para asar la cebada (las *kyrbeis*, etimológicamente muy parecido a los "*kyrebia*" del escolio de Aristófanes), sacrificio o ritual que todos conocían inscrito en las *kyrbeis*, que contenían las leyes de Solón y de Dracón (aunque en concreto estas medidas serían del primero pues de Dracón sólo se conservó su legislación sobre homicidios). Tal vez las *kyrbeis* resultaron dañadas con la invasión persa, y de ahí también la alusión de Cratino de su utilización como sartenes: Immerwahr, *op.cit.*, "The Construction...", p. 134.

Otro inconveniente en la interpretación de Stroud que distingue las *kyrbeis* de los *axones* es la noticia de Eratóstenes (*Sch. Ar.*, *Nu.*, 448; *Sud.*, s.v. *kyrbeis*) que dice que las *kyrbeis* eran llamados *axones* y que eran de tres lados ("*trigono*") y no de cuatro ("*tetragono*"); sin embargo, como apunta Stroud, Eratóstenes probablemente conoció sólo las *kyrbeis* originarias, que llevarían inscritas la palabra "*axon*" (como vimos más arriba en relación a la ley de Dracón del código de Nicómaco), lo que habría provocado la identificación (Stroud, *op.cit.*, *Axones...*, p. 21). En los autores tardíos (como Plutarco) la confusión entre ambos es frecuente; sin embargo de las descripciones que de ellos se hacen se deduce con claridad la existencia de dos objetos bien diferenciados.

Stroud propone también que Solón publicó sólo los *axones*, mientras que las *kyrbeis* fueron una reedición posterior de las leyes de Solón y Dracón, probablemente realizada después de la guerra contra los persas. Basándose en una noticia conservada de Anaxímenes, en la que se dice: “Efialtes trasladó los *axones* y las *kyrbeis* de arriba (“*anothen*”) desde la Acrópolis (“*ek tes Acropoleos*”) al Bouleuterion y al ágora”¹⁰, este autor defiende que ambos objetos fueron colocados en origen en la Acrópolis (uno en época de Solón, el otro después) y trasladados respectivamente al Pritaneo (donde en época tardía con seguridad se conservaban los *axones* y que aparece también, en lugar del Bouleuterion, en Pólux¹¹), y al ágora, en concreto a la *Stoa Basileios*.¹²

Robertson, que sigue a Stroud en cuanto considera *axones* y *kyrbeis* como objetos diferentes, el primero de madera giratorio, el segundo de bronce o piedra, rechaza sin embargo el testimonio de Anaxímenes, que habría sido inventado por él con fines demagógicos, y acepta parcialmente la noticia de la *Constitución de Atenas* de Aristóteles (7.1) que sitúa las *kyrbeis* desde los orígenes, desde Solón, en la *Stoa Basileios*. Basándose principalmente en la arqueología, que hacía remontar la construcción del Pórtico a la época de Pisístrato, Robertson atribuyó al tirano una supuesta reedición de las leyes de Solón realizada en las *kyrbeis*, que se habrían colocado en la *Stoa*. Los *axones*, publicados por el legislador, habrían estado desde el principio en el Pritaneo, sede de Hestia, el Hogar de la ciudad y lugar de gobierno del arconte antes de Solón.¹³

¹⁰ Véase Harp. y Sud., s.v. “*ho katothen nomos*” (Jacoby, *FGrH* 72 F 13).

¹¹ Poll., 8.128: aunque no menciona a Efialtes ni a Anaxímenes está haciendo referencia muy probablemente a esta noticia (altera el orden, mencionando primero las *kyrbeis* y después los *axones*, de forma que no se corresponden con el Pritaneo y el ágora), y añade además la causa del traslado de las leyes: “para hacerlas asequibles a todos”.

¹² Stroud, *Axones...*, *op.cit.*, pp. 12 ss y 42.

¹³ Robertson, *op.cit.*, “Solon’s Axones...”, pp. 153-157. Según este autor Anaxímenes debía de conocer bien Atenas y probablemente habría visitado el Pritaneo y el Pórtico regio; la historia que asociaba a Efialtes con el traslado de las leyes, y en la que se incluirían los motivos que se encuentran en Pólux (véase nota 11), “hacerlas asequibles a todos”, habría sido inventada

Immerwahr, sin embargo, postula que la publicación originaria de Solón se habría realizado en las *kyrbeis*, hechas para situarse al aire libre (según este autor, en la Acrópolis). En cualquier caso, tanto Stroud como Robertson e Immerwahr consideran que los *kyrbeis* y *axones* contenían las leyes civiles y las religiosas (el calendario sacrificial).¹⁴

En nuestra opinión la cuestión que queda pendiente en relación a *kyrbeis* y *axones* y sobre la que vamos a tratar de dar una interpretación, es la fecha de ambos objetos y su colocación.

Con anterioridad a Solón las leyes de Atenas que se escribieron fueron inscritas en *axones* de madera; hasta finales del s. VI no se generalizó la piedra como soporte para las mismas. La actividad legisladora está asociada de alguna manera a los *thesmothetai*, cuya labor, según Aristóteles, consistía en recoger sentencias que dejaban un precedente y guardarlas para futuras disputas¹⁵. La legislación de Dracón, que no se sabe si incluía

por Anaxímenes para resaltar la figura de Efialtes como un agitador político de su tiempo. Similar a Robertson en cuanto a una reedición posterior de las leyes de Solón, las *kyrbeis*, pero realizada hacia el 500, momento en el que fecha la construcción de la *Stoa Basileios*: Shear, *op.cit.*, "Isonomous...", en *The Archaeology of Athens...*, Coulson et al., eds., p.240 s (supone también que *axones* y *kyrbeis* fueron llevados a la Acrópolis con el ataque persa y trasladados desde allí al Pritano y al ágora).

¹⁴ Immerwahr, *op.cit.*, "The Construction...", p. 126 y 129. Algunos autores como S. Dow (véase nota 2) y recientemente W.R. Connor, "Sacred and Secular. *Hiera kai hestia* and the Classical Athenian Concept of the State", *Ancient Society*, 19, 1988, p. 18 5 ss, han diferenciado *kyrbeis* y *axones* precisamente por esta "especialización" de su contenido (leyes "profanas" y leyes o prescripciones rituales y sacrificiales), basándose en algunos testimonios tardíos que lo afirman, como Aristófanes de Bizancio, Seleuco, Plutarco y otros (Et. M. p. 547. 45. Ruschenbusch, T 2 y Plu., Sol., 25). Sin embargo el fragmento de Cratino que alude a las *kyrbeis*, las relaciona con Solón y Dracón y sabemos que de éste último sólo se conservaban las leyes "profanas" sobre homicidios. Además Aristófanes (Av., 1353-1357) asocia las *kyrbeis* con las leyes de Solón sobre la obligación de sostener a los padres en la ancianidad. Podría pensarse que sólo las *kyrbeis* contenían el calendario sacrificial (además del resto de la legislación); sin embargo se han conservado varios fragmentos que mencionan prescripciones rituales o sacrificiales en los *axones* de Solón (Ruschenbusch, *op.cit.*, *Solonos Nomoi*, F 81, F 83, F 84). Lo más probable es que la confusión naciera a partir de la redacción del código de Nicómaco en la que se reelaboró el calendario sacrificial a partir de las *kyrbeis*, fuente que se especificó en la inscripción.

¹⁵ Sobre documentos en Atenas en la época arcaica: R.S. Stroud, "State Documents in Archaic Athens", en *Athens Comes of Age: From Solon to Salamis*, Archaeological Institute of America, Princeton Society, Princeton Univ., ed. W.A.P. Childs, 1978; soporte de madera: Jeffery, *op.cit.*, *The Local...*, pp. 51-52. *Thesmothetai*: Arist., *Ath.*, 3.4; los *thesmothetai* recordaban decisiones con fuerza de ley en tribunales y los guardaban para futuras disputas. Sobre

leyes que no fueran sólo las concernientes a homicidios (aunque podemos sospechar que sí), fue precedida probablemente por esta labor de los *thesmothetai*. Dracón mismo pudo haber sido elegido como *thesmothetes* o como sustituto de éstos¹⁶. Es probable que la tarea legisladora de uno y otros estuviese en el s.VII de algún modo vinculada a la Acrópolis, como sede de las leyes ancestrales del país, donde tal vez se guardaron los *axones* de Dracón. Sealey sugiere incluso que el término “leyes de Dracón”, no significa más que las “leyes de *drakon*”, de la serpiente de la Acrópolis, y que sería una forma de aludir a “las leyes ancestrales de la Acrópolis”¹⁷. En cualquier caso esta actividad de legislación, de conocimiento de las sentencias que habrían sentado un precedente, de “exégesis” de las prescripciones ancestrales, muy vinculadas a lo religioso, así como de

thesmothetai véase: M. Gagarin, “The thesmothetai and the earliest tyranny Law”, *TAPhA*, 111, 1981 (ley de tiranía recogida en Arist., *Ath.*, 16.10, en la que se menciona *thesmia*, es, según este autor, predraconiana, p. 72); M. Gagarin, *op.cit.*, *Early*, p. 51. N. Robertson, reseña al libro de Gagarin, *Phoenix*, 43, 1989, 262-265. Según Robertson constituye un problema considerar los *thesmia* como decisiones de casos; los *thesmothetai* no sólo recordarían leyes sino que probablemente también estarían implicados en el proceso de hacerlas aplicar (como posteriormente). Según este planteamiento ya existirían leyes reconocidas (¿escritas?) antes de Dracón, como en Roma antes de las “12 Tablas”; véase también sobre *thesmothetai*: F. Ruzé, “Aux débuts de l'écriture politique: le pouvoir de l'écrit dans la cité”, en *Les savoirs de l'écriture*, M. Detienne, ed., Lille, 1988, 82-94, pp. 86-7; Z. Várhelyi, “The Written Word in Archaic Attica”, *Klio*, 78, 1996, 28-52, p. 42.

¹⁶ Paus., 9.36.8. A favor de la hipótesis de que la legislación de Dracón contuviera leyes que no fueran de homicidio: Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*; en contra de esta posibilidad: S. Humphreys, “A Historical Approach to Dracon's Law on Homicide”, *Papers on Greek and Hellenistic Legal History. Symposium 1990*, Köln, 1991, 17-45; esta autora rechaza también la teoría de Gagarin de que la ley de tiranía de Arist., *Ath.*, 16.10, en la que el que intentaba hacerse tirano resultaba *atimos*, fuese de Dracón o predraconiana (véase nota anterior; Humphreys, p. 18, nota 2); sin embargo la ley de amnistía de Solón (Plu., *Sol.*, 19), presupone en cierto modo una ley anterior de tiranía (draconiana o predraconiana, como piensa Gagarin); además tal vez se puede adivinar la existencia de esta ley en la que no sólo el “tirano” sino también su *genos* (descendencia) resultaban *atimoi*, con anterioridad a Solón pues éste en su poesía alude a las nefastas consecuencias que habría podido tener la tiranía para su *genos* (descendencia): Sol., 23 (Rodríguez Adrados, *op.cit.*, *Líricos*, vol.1, p. 200).

¹⁷ Heródoto (8.41.2-3) menciona la creencia de los atenienses en una gran serpiente (*drakon*) que habitaba en la Acrópolis y la guardaba: Sealey, *The Athenian Republic*, London, 1987, p. 115. En contra de esta interpretación: Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*, p. 109 ss: Dracón sería un personaje real; el nombre de Dracón para personas se ha encontrado más veces (tal vez el nombre de Dracón para personas provenía de *drakon*, la serpiente de la Acrópolis por estar conectada esta familia con ella). En cualquier caso lo que sí parece probable es que, independientemente del nombre, en la Atenas del último cuarto del s.VII se redactó de forma más sistemática una primera legislación, que probablemente abarcaría otros campos además del de homicidios; según Rhodes haría también referencia al tema de los hectémoros, ya que según el testimonio del propio Solón (Sol., 24; Rodríguez Adrados, *op.cit.*, p. 202), algunos

su aplicación, estaba en manos de los Eupátridas, que mantuvieron estas prerrogativas en época clásica, institucionalizados como “exégetas” (más adelante veremos el posible significado de “Eupátrida” para esta época). Es pues muy probable, además, que las leyes de Dracon inscritas en *axones* de madera, así como tal vez el resultado de la actividad legisladora de los *thesmothetai* en la segunda mitad del s.VII, se guardaran en la Acrópolis. Tenemos testimonios epigráficos del s.V de leyes colocadas en este lugar¹⁸. Además allí era donde los arcontes realizaban la segunda parte de su juramento de fidelidad a las leyes, ante el altar de Zeus *Herkeios*, dios que se menciona en la fórmula de la docimasía junto a Apolo Patroos, que aparece en Esparta en juramentos solemnes relacionados con el gobierno y en Atenas asociado a la *politeia*; su altar se hallaba en el *Pandroseion* de la Acrópolis. Zeus en época arcaica desempeñaba en la Acrópolis un papel mucho más destacado y junto a Atenea y posteriormente Apolo (tal vez en esta función precedido por Poseidón y Helios) era uno de los dioses *patrooi* (ancestrales) de la ciudad y por tanto patrón de los Eupátridas.¹⁹

habían sido esclavizados legalmente; también lo cree así T.E. Rihll, “Hektemoroi: Partners in Crime?”, *JHS*, 111, 1991, 101-127 (p. 115 ss).

¹⁸ Véase R.E. Wycherley, *op.cit.*, *Agora*, III: leyes duplicadas (en piedra y en madera, o en piedra y en papiro...) colocadas en el Bouleuterion y en la Acrópolis (p. 128); un decreto del año 100 d.C relacionado con la garantía de la ciudadanía se escribió en tres estelas colocadas una en la Acrópolis (“*para ton naon tes Poliados Athenas*”) y las otras dos en el ágora, junto a Zeus (“*para ton Dia*”) y en el Bouleuterion. Sobre la existencia de documentos en la Acrópolis en s.V: A.L. Boegehold, “The Establishment of a Central Archive at Athens”, *AJA*, 76, 1972, 23-30. Según M. Rocci las leyes de Dracon y de Solón se situaron en la Acrópolis al exterior del templo de la diosa Polias: “Les oracles des Pisistratides dans le temple d'Athéna”, *Actes du Colloque de Liège, 15-18 nov. 1989*, Namur, 1991, p. 588; en la Acrópolis también: Immerwahr, *op.cit.*, “The Construction...”, p. 133.

¹⁹ Altar de Zeus *Herkeios* en la Acrópolis: Filócoro *FGrH* 328, F 67. Relacionado con la *politeia*: Harp. s.v. *Herkeios*. En Esparta, juramento del rey Demarato ante el altar de Zeus *Herkeios* que parece reproducir un proceso oficial: Hdt., 6.68.1. Sobre docimasía y juramento de arcontes: Arist., *Ath.*, 1.1; 55.3. Poll., 8.86. Véase E. Will (reseña a E. Ruschenbusch, *Solonos nemei*), *Rev. Phil.*, 42, 1968; sobre la importancia del culto a Zeus en la Acrópolis, donde además de *Herkeios* era venerado como *Hypatos* (asociado a una serpiente) y *Naios*: G. W. Elderkin, *op.cit.*, “The Cults of the Erechtheion”. Zeus *Patroos* en Atenas como dios ancestral, de “los padres”: sch. Ar., *Nu.*, 1468.

Cuando Solón redactó sus leyes lo hizo probablemente dos veces en dos objetos diferentes, los *axones* de madera y las *kyrbeis* de bronce o piedra y los estableció en dos lugares diferentes: los primeros en la Acrópolis como tradicionalmente se habría hecho, desde Dracón al menos²⁰, y los segundos, como transmite literalmente Aristóteles, en la *Stoa Basileios*, o en un *hipotético edificio o témenos que le precedió* y donde los arcontes hicieron el juramento de guardar las leyes²¹. La nueva legislación nace además vinculada a Delfos, lugar en el que los arcontes debían de consagrar una estatua de oro si la transgredían. Apolo ocupa a partir de ahora un lugar muy destacado, similar al que desempeñaba Zeus²².

De este modo podemos aceptar la noticia de Aristóteles íntegramente y la de Anaxímenes parcialmente. Esta última, que hemos comentado más arriba, ha sido rechazada por muchos autores porque entra en contradicción con la de Aristóteles (*Ath.*, 7.1). Según Robertson Anaxímenes debía de conocer dónde se guardaban las *kyrbeis* y *axones*, e inventa toda la historia con el fin de presentar a Efialtes como un agitador político; en Pólux se alude precisamente a que la causa del traslado fue el hacer las “leyes

²⁰ Véase Anaxímenes: nota 10. Rhodes (*Commentary...*), p. 134: leyes de Solón colocadas en la Acrópolis (aunque considera que *kyrbeis* y *axones* son lo mismo). Robertson (*op.cit.*, Solon's Axones...), al desechar por completo la noticia de Anaxímenes, rechaza igualmente la colocación de los *axones* en este lugar y supone que estuvieron desde el principio en el Pritaneo, antigua sede de gobierno del arconte epónimo. Sin embargo fue precisamente con Solón cuando este arconte abandonó el Pritaneo y se unió, en su acción de gobierno, al resto de los arcontes en “el *Thesmotheteion*” (Aristóteles, *Ath.*, 3.5); véase cap. 1º, p. 6. Colocación de las leyes de Solón en la Acrópolis: Immerwahr, *op.cit.*, “The Construction...” (aunque este autor postula que serían las *kyrbeis*).

²¹ Arist., *Ath.*, 7.1. *Stoa Basileios*: H. A. Thompson, *op.cit.*, “Buildings...”, 1 ss; véase cap. 1º, notas 3 y 4.

²² Plu., *Sol.*, 25 (dedicación de una estatua en Delfos); H.W.Parke y D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*, Oxford, 1956, vol I, p. 110. Existen varias inscripciones en las que se relaciona al colegio de los nueve arcontes (como *pythaistai*) con Delfos: G. Colin, *Le culte d'Apollon Pythien à Athènes*, Paris, 1905, p. 31. Los nueve arcontes están también conectados de forma especial con la cueva de la ladera norte de la Acrópolis dedicada a Apolo, probablemente Pitio (Wycherley, *op.cit.*, *Agora*, III, p. 199), primitivo lugar de contacto de la ciudad de Atenas con Delfos (anterior a la construcción del Pitio del Iliso edificado probablemente por Pisistrato: Suda s.v. *Pythion*). R. E. Wycherley, “The Pythion at Athens”, *AJA*, 67, 1963, 75-79 (existía un Pitio en el Iliso con seguridad -Paus, 1.19.1- y otro tal vez en la ladera norte de la Acrópolis); véase cap. 2º, nota 33 y apéndice a cap. 4º (ágora), nota 26.

accesibles a todos”²³. Sin embargo podemos sugerir varias posibilidades que permitan aceptar esta noticia; tal vez las *kyrbeis*, colocadas por Solón en la *Stoa Basileios*, se trasladaron en algún momento (posiblemente ante la amenaza persa) a la Acrópolis junto a los *axones*, situados allí desde el principio. Posteriormente con Efialtes se llevaron los primeros a la *Stoa* y los segundos a Pritaneo, para lo que habría que enmendar del fragmento conservado de Anaxímenes, la palabra “Bouleuterion” por “Pritaneo”, como generalmente se ha venido haciendo basándose en Pólux (8.128).

Sin embargo en nuestra opinión es preferible pensar, a partir de la noticia de Anaxímenes, que Efialtes bajó de la Acrópolis, lugar que había estado asociado a la legislación Eupátrida, las “leyes de Solón” (es decir los *axones*) y las llevó al “ágora” y al “Bouleuterion”. Con la palabra “ágora” puede estar refiriéndose al ágora vieja de Atenas en la que se hallaba el Pritaneo. Sabemos que en la antigüedad se designaba así también al primitivo núcleo político-religioso de la ciudad (en Pausanias por ejemplo)²⁴. Allí se colocarían *literalmente* las leyes de Solón, los *axones*. Con la palabra “Bouleuterion” Anaxímenes se refiere, en nuestra opinión, precisamente a eso, a la “sede del Consejo”. En muchos aspectos los atenienses en época de Efialtes seguirían rigiéndose por las leyes de Solón que se habrían hecho difícilmente legibles. Es posible que en estos momentos se redactara una copia de las mismas que se habrían guardado precisamente en el “el viejo Bouleuterion”, que posteriormente, con la construcción del “nuevo”, fue ocupado por el

²³ Robertson, *op. cit.* “Solon's Axones...”, p. 156; véase también Immerwahr, *op.cit.*, “The Construction...”, p. 130. Véase nota 11.

²⁴ Pausanias diferencia el ágora nueva, que él llama Cerámico, del “ágora” (1.17.1-2). Para el ágora vieja: N. Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, p. 43 ss (especialmente p. 48). Pausanias y Plutarco (*Thes.*, 24: Teseo inaugura el Pritaneo en la ciudad; *Th.*, 2.15.1-3) muestran que el ágora vieja de Atenas siempre fue conocida y preservada como un “ágora”. Apolodoro alude también a ésta como “*archaia agora*” (*Harp.*, s.v. *pandemos*). El poeta Melantio se refiere probablemente al ágora vieja cuando menciona el “ágora de Cécrope” (*Plu.*, *Cim.*, 4.7). Alcifrón menciona el “Cerámico” (el ágora nueva) y el “ágora” (*Epist.*, 4.18.11) y el retórico Sopatros, cuando dice que los atenienses rendían culto a Eleos “en el ágora”, se refiere seguramente al ágora vieja (Robertson, *Festivals*, *op.cit.*, p. 47). Véase sobre el ágora vieja el apéndice I al cap. 4º (ágora).

Metroon, sede centralizada de los *archivos estatales*, a partir de finales del s.V. Es probable que con anterioridad a esta fecha ya se utilizase el Bouleuterion como uno de los lugares donde se depositaban documentos originales y copias²⁵.

Además, estas medidas de Efiltes estarían en consonancia con su política de sustraer el poder político al Areópago, antiguo Consejo aristocrático de cuño Eupátrida, y depositarlo en la Boulé popular de los 500²⁶. Quedan varios aspectos por explicar: ¿Por qué Anaxímenes menciona *axones* y *kyrbeis* si sólo traslada los primeros? ¿Por qué en Pólux aparece “Pritaneo” en lugar de “Bouleuterion”? En nuestra opinión la explicación a la primera pregunta se encuentra precisamente en Pólux; éste comenta que el motivo del traslado fue “hacer accesibles a todos las leyes”, de forma que, si el autor hubiese mencionado que las *kyrbeis* se hallaban en la *Stoa Basileios*, le habría quitado importancia a la medida de Efiltes. Lo que interesa al autor es la idea, “hace accesibles a todos las leyes de Solón” (en el Bouleuterion no se habría depositado ninguno de los objetos originarios en los que Solón escribió sus leyes, sino una copia de éstas). Por lo que respecta a la segunda cuestión es posible pensar que el mismo Pólux enmendara la palabra “Bouleuterion” por “Pritaneo”, dado el conocimiento generalizado que se tenía en la antigüedad tardía (en Pausanias, Plutarco...) de que las leyes de Solón (*axones* y

²⁵ Véase Wycherley, *Agora III*, p. 150 ss. Stroud (*State Documents...*), *op.cit.*, afirma que los archivos fueron centralizados en el Metroon a finales del s.V (p. 29); Boegehold, *op.cit.*, “The Establishment...”: durante el s.V, hasta el establecimiento del Metroon como archivo central, los documentos se hallarían en diversos lugares o en manos de distintos magistrados; probablemente el secretario de la Boule poseía textos, decretos... guardados en el Bouleuterion (p. 29); véase también S. Georgoudi, “Manières d’archivages et archives des cités”, en *Les savoirs de l’écriture*, M. Detienne ed., Lille, 1988, 221-247 (es probable que algunos documentos estuvieran escritos en papiro, tal vez en el Metroon: p. 238); R. Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge, 1989, p. 38 ss (posibilidad de que el viejo Bouleuterion se utilizara para guardar documentos, copias de documentos por ejemplo, con anterioridad al establecimiento de los archivos en el Metroon: p. 75).

²⁶ Sobre Efiltes: Arist., *Ath.*, 25 y 35.2 (“los treinta” quitaron del Areópago las leyes allí establecidas por Efiltes y *Archestratos* y abolieron de las leyes de Solón aquellas que provocaban discusiones, así como el poder de decisión soberano que tenían los jueces). Rhodes *op.cit.*, *Commentary*, p. 311 ss y 440 ss. M. Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, Univ. of California Press. Berkeley, 1986, pp. 34 y 47 ss. Véase más adelante, el capítulo 2º, nota 105.

kyrbeis se confunden ya en esa época, por ejemplo en Plutarco) se guardaban en el Pritaneo de Atenas, donde Polemón pudo ver los *axones*²⁷.

Los léxicos que transmiten la noticia de Anaxímenes lo hacen para explicar una expresión hecha, “*ho katothen nomos*” (las leyes “de abajo” o “bajadas” como se suele interpretar), que también utiliza Demóstenes al referirse a una ley de Solón, y que probablemente había perdido su sentido originario²⁸. Se relaciona generalmente con la medida de Efiltes de “bajar” las leyes de la Acrópolis. Sin embargo la expresión no se encuentra aislada, sino que se asocia con la palabra “*anochen*” (de arriba). Tal vez se puede adivinar detrás de todo ello la existencia de dos conjuntos de leyes iguales, “las leyes de arriba” (*ho anochen nomos*) y “las leyes de abajo” (*ho katothen nomos*), ambas de la época de Solón (momento a partir del cual se acuñaría la expresión) que inscribió su legislación en dos objetos diferentes, *axones* y *kyrbeis*, y los colocó en la Acrópolis (*ho anochen nomos*) y en la *Stoa Basileios* (*ho katothen nomos*) respectivamente. Con el tiempo, especialmente a partir de Efiltes, la expresión habría perdido su sentido reinterpretándose de diferentes maneras.

Si aceptamos esta hipótesis debemos preguntarnos por qué Solón se tomó la molestia de redactar dos veces su legislación y colocarla en dos lugares diferentes. Las leyes de Solón, como las de Dracón, continuaban y fijaban por escrito una larga tradición de *thesmoi* emanados en su mayor parte del proceso judicial, y, como tal, fueron inscritas en *axones* y colocadas en la Acrópolis. Pero, como pone de manifiesto Gagarin²⁹, la labor de los legisladores no consistió únicamente en fijar por escrito las leyes ancestrales, sino

²⁷ Paus., 1.18.3. Plu., Sol., 25.1. Polemón: Harp. s.v. *axoni*.

²⁸ Harp., Sud., s.v. *ho katothen nomos* (también existían *dikasteria* “de arriba y de abajo”). D., 23 (*Aristocrates*), 28. Poll., 8.128. Ann Gr Bekker 1, p. 204 (los *axones* se extendían desde el suelo hasta el techo, “*katothen ano*”).

²⁹ Gagarin, *op.cit.*, *Early*, p. 123. Véase también sobre lo que significó en época arcaica el hecho de poner las leyes por escrito: R. Thomas, “Written in Stone? Liberty, Equality, Orality and the Codification of Law”, en *Greek Law in its Political Setting*, Oxford, 1996, 9-31.

que también introdujeron innovaciones importantes. La legislación soloniana finalizaba con el exclusivismo en materia de interpretación, conocimiento y aplicación de las leyes propio de los Eupátridas. Se abre la posibilidad a los ciudadanos de consultar las leyes en este nuevo espacio cívico inaugurado del ágora, la *Stoa Basileios*, donde se colocan las *kyrbeis*. Esta medida no era sólo manifestación de las cortapisas que se ponían a un derecho exclusivo (ya que la exégesis se mantuvo en manos Eupátridas), sino que era sobre todo una necesidad, puesto que la reforma soloniana otorgaba al demos la posibilidad de participar de algún modo (que más adelante veremos) en los juicios (por medio de la Heliea a la que aludiremos más abajo) y por tanto de dictar sentencias *de acuerdo con las leyes de la ciudad*, como se establece en el juramento de los heliastas, que podría remontarse (aunque luego transformado) a estas fechas³⁰.

Les hubiera sido muy difícil a los miembros de la Heliea emitir sentencias sin tener la posibilidad de acceder a la legislación soloniana, circunstancia que se habría dado de haber sido inscrita únicamente en los *axones* colocados en la Acrópolis, el lugar santo por excelencia de la ciudad.

De esta posibilidad de acceder a las leyes de Solón con facilidad habla el propio Aristóteles cuando dice: “se le acercaban para molestarle sobre las leyes, ensalzando unas cosas y consultándole otras”, o como comenta Plutarco: “tras la publicación de las leyes, algunos acudían a casa de Solón con elogios o críticas... Y eran todavía más los que iban

³⁰ Arist., *Ath.*, 9.1: la medida más democrática de Solón fue dar al demos el poder judicial (aunque veremos más adelante que esto se realiza de forma parcial y restringida); también en Arist., *Pol.*, 1273 b 1274 a. Juramento de heliastas: “votaré conforme a las leyes y a los decretos del pueblo ateniense y del Consejo de los 500”: D., (24) *Timocrates*, 148 (algo similar podría atribuirse a la época de Solón). Para la fecha de las reformas de Solón hay diversas opiniones, aunque en general prevalece la que hace remontar su legislación al 594 (véase R.W. Wallace, “The Date of Solon's Reforms”, *AJAH*, 1983, 8, 81-95; M.F. Mc Gregor, “Solon's Archonship: The Epigraphic Evidence”, en *Polis and Imperium. Studies in Honour of Edward Togo Salmon*, J.A.S. Evans ed., Toronto, 1974, 31-34) frente a los que rebajan esta fecha hasta el 570 aproximadamente (S. Markianos, “The chronology of the Herodotean Solon”, *Historia*, 23, 1974, 1-20).

a informarse, preguntarle y pedirle que las explicara y aclarase cómo era cada norma y la intención con que se había puesto...»³¹.

Las *kyrbeis* en las que Solón inscribió sus leyes junto con aquellas de Dracón que se mantenían en vigor, tendrían, según Stroud, una apariencia similar a las estelas, de tres o cuatro frentes, terminados en punta en un apéndice de forma piramidal; el material sería bronce o piedra y estarían al aire libre, por lo que se explica que fuesen más conocidos y populares que los *axones* en el s.V³². Las placas de bronce con las que se comparan las *kyrbeis* se utilizaban ya desde el s.VI como soporte para leyes³³. La piedra, aunque no se generalizó para el uso de documentos públicos hasta el final del s.VI, pudo ser también el material de éstas. En la isla de Quíos se encontró una estela de piedra del 575-550, que se ha denominado “*kyrbis*”, y que tiene en la parte superior una muesca con restos de plomo seguramente para el ensamblaje de un apéndice. Esta estela contiene la “retra” en la que se menciona un Consejo popular (*Boule demosie*), creado probablemente a imitación del de 400 miembros de Solón³⁴.

La palabra “*kyrbis*” tal vez está relacionada con la raíz “*kryb*” del verbo “*krypto*” que significa “cubrir”. Por unas inscripciones de Delos en las que aparece la palabra “*kyrbe*” se deduce que una *kyrbis* era similar a un *pilos*, gorro o cubierta terminado en punta.

³¹ Arist., *Ath.*, 11, 1 (traducción A. Tovar, Madrid, 1970). Plu., *Sol.*, 25.6 (traducción de A. Pérez Jiménez, ed. Gredos). Sobre la necesidad de que las leyes fuesen “lisibles” y “visibles”: M. Detienne, “L’espace de la publicité: ses opérateurs intellectuels dans la cité”, en *Les savoirs de l’écriture en Grèce ancienne*, M. Detienne, ed., Lille, 1988, 29-81, p. 41; K.J. Hölkesskamp, “Written Law in Archaic Greece”, *PCPS*, 38, 1992-93, 87-117 (leyes de Solón establecidas en un lugar público, accesible, frente a otras leyes depositadas en santuarios -ley sacra de Argos situada en el templo de Atenea Polias-, como sería en Atenas, desde nuestro punto de vista, el caso de los axones, situados en la Acrópolis, a diferencia de las *kyrbeis*). Véase también sobre las leyes y los escritos de Solón en general: N. Loraux, “Solon et la voix de l’écrit”, en *Les savoirs de l’écriture*, M. Detienne ed., 95-129.

³² Stroud (*The Axones...*), *op.cit.*, p. 47 ss. Testimonios del s.V: Plu., *Sol.*, 25.1 (fragmento de Cratino); Ar., *Av.*, 1353-1357.

³³ Poll., 8.128 (*deltoi chalkai*). L.H. Jeffery, *op.cit.*, *The Local...*, pp. 55-56.

³⁴ Jeffery, *op.cit.*, *The Local...*, pp. 336-337. R. Meiggs y D. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford, 1992 (1ª edición, 1969), p. 14 ss; según este autor no se trataría de una *kyrbis*, es decir no terminaría en forma piramidal (p. 16); también H. van Effenterre y F. Ruzé, *op.cit.*, *Nomima*, I, nº 62.

Esta forma puntiaguda o piramidal, con la que también describen las *kyrbeis* los autores tardíos, era, independientemente de que fueran de bronce o piedra, lo que las caracterizaba y les daba su nombre, que no parece ser indoeuropeo (al contrario que “*axones*”). Las *kyrbeis* no son exclusivas de Atenas, aunque las más famosas eran las de Solón y Dracón. En otros lugares se han encontrado también piedras o estelas con esta forma piramidal (sobre todo en Arcadia), especialmente asociadas al culto a Zeus (en inscripciones aparece como Zeus *Patroos*, *Storpaos*, *Pasios* y *Meiliquio* en Sición)³⁵.

En la *Vida de Solón* de Plutarco se asocia al legislador con uno de estos gorros puntiagudos, un *pilos*, en un episodio en el que intenta llevar a sus conciudadanos a la guerra para recobrar Salamina, acudiendo al ágora y recitando un poema en la piedra (*lithos*) del heraldo, como se vio en el capítulo anterior³⁶. Las *kyrbeis* fueron colocados por Solón precisamente en el ágora nueva, en la *Stoa*, junto al *lithos* del juramento de los arcontes y a un primitivo culto a Zeus. No es posiblemente una casualidad esta relación entre el culto a Zeus arcaico en el ágora y la elección de este tipo de monumento, las *kyrbeis*, utilizado para inscribir las leyes de la ciudad.

³⁵ Véase H. Hansen, *op.cit.*, “What was a Kyrbis?”, (en Delos hay tres inscripciones del s.III en las que se relaciona una *kyrbe* con un *pilos*). Stroud *op.cit.*, *Axones*, p. 42 ss. Terminado en punta y relacionado con los Coribantes frigios: Harp., Sud., Phot., s.v. *kyrbeis*; sch. Apol. Rod., 4.280; sch. Ar., Av., 1354. Estelas de forma piramidal en varios lugares, sobre todo en Arcadia (Tegea, Mantinea...): Stroud, *op.cit.*, *Axones*, pp. 47-48 (Paus., 8.48.6); A.B. Cook, *op.cit.*, Zeus, vol. II, part 2, p. 1095 (culto a Zeus relacionado con piedra o pilar: vol I, p. 520); en Sición Zeus Miliquio asociado a piedra en forma piramidal: Paus., 2.9.6; *kyrbeis* como primitivos ídolos de Zeus (en forma piramidal): Cook, *op.cit.*, Zeus, vol II, parte 2, p. 1095 (asociados a Zeus *Patroos*, *Storpaos* y *Pasios*); véase también Von Hans Schwabl, *op.cit.*, Zeus, col. 1091: *bomos* y *agalma* de Zeus Miliquio, *Pasios*, *Patroos*, *Storpaos*, *Teleios*, en el ágora junto a Ilitia y Gea. Para Arcadia: M. Jost, *op.cit.*, *Sanctuaires...*, p. 150 ss: pilares dedicados a Zeus, pero también a Poseidón con el epíteto *Kyreteios*, que recuerda a la raíz de *kyrbeis*, así como de los Curetes y Coribantes (IG V 2,96; IG XII 1, 705, 1.22). Véase cap. 1º, notas 36 y 59 (relación de Zeus con las piedras, principalmente en la leyenda de su nacimiento, vinculada también a los Curetes, encargados de Zeus niño). Para las posibles etimologías de *kyrbeis* en relación a los *Korybantes*: A. Quattordio Moreschini, “Per un’etimologia di *korubantes/kurbantes* scerdoti di Cibeles”, *AION* (sezione linguistica), 8, 1986, 207-217.

³⁶ Plu., Sol., 8. W.F. Wyatt, en “Why a Kyrbis?” (*Philologus*, 119, 1975), sugiere que la palabra *kyrbeis* significaba algo así como las “leyes locas de Solón” ya que se asocian con el *pilos*, el *pilidion* del episodio de Plutarco, propio de los enfermos mentales. Sin embargo la palabra *kyrbeis* tiene más que ver con la forma del documento que con el contenido.

CAPÍTULO 2º

El culto de Apolo *Patroos* y las fratrias.

En el capítulo anterior se vio cómo antiguos cultos del ágora vieja se reproducen, transformados, en la nueva con Solón. El ágora vieja era lugar de reunión de las fratrias en las Sinecias y probablemente allí se rendía culto a Zeus Fratrios y Atenea Fratria en esta ocasión¹. En este capítulo vamos a defender la hipótesis del establecimiento en el ágora del Cerámico de un nuevo culto de las fratrias, el dios Apolo *Patroos*, con Solón. En estos últimos años se ha subrayado efectivamente que Apolo *Patroos* fue “creado” y establecido en Atenas al final del arcaísmo en el s.VI; generalmente se acentúa su papel como ancestro de los jonios y se atribuye su introducción a Pisístrato². Nosotros vamos a retomar la hipótesis planteada hace ya tiempo por Jacoby³, que lo hace remontar a Solón, fijándonos más en un aspecto *fundamental* de su culto en Atenas que es su

¹ No existe ningún testimonio directo de que las Sinecias fuesen una fiesta de las fratrias como ha considerado Robertson (*Festivals, op.cit.*, pp. 34 ss); sin embargo existen varios indicios que permiten suponerlo, o por lo menos su relación con esta institución en sus orígenes. Según el fragmento del calendario de Nicómaco que se remonta a Solón (Oliver, *op.cit.*, “Greek Inscriptions”, *Hesp.*, 4, 1935, p. 21) se rendía culto en esta ocasión a Zeus y Atenea Fratrios, dioses específicos de las fratrias. Además, la fiesta, que conmemoraba el sinecismo, tendría como finalidad, en origen, congregar al demos de los distintos territorios. En el momento del establecimiento de las Sinecias, probablemente hacia el s.VIII o principios del s.VII, el reclutamiento del demos para la guerra, se llevaría a cabo a través de las fratrias (por los *aristoi* de la misma: véase sobre este tema, cap. 5º), como se pone de manifiesto en la *Iliada* (2.362-3). S.D. Lambert, en *The Phratries of Attica* (Michigan, 1993), considera, desde un estudio de las fratrias en época clásica, que este festival estatal no estaba directamente conectado con las mismas, aunque no explica la presencia de los dioses ancestrales de las fratrias en él. Este autor que hace remontar la fratria a fechas remotas (principalmente por la etimología de la palabra similar al indoeuropeo “*bhrather*”) desecha su función en Atenas como unidad de reclutamiento (presente en Homero, *Il.*, 2.362-3) que se realizaría en época arcaica a través del sistema de *phylai*, *trittyes* y *naucrarias*. Véase la crítica que hace de este autor, especialmente en relación con su visión de las fratrias en época arcaica: R. Develin, (reseña al libro de Lambert), *Phoenix*, 4, 1995, 179-182 (p. 181).

² X. de Schuster, “Le culte d'Apollon *Patroos* à Athènes”, *AC*, 56, 1987, pp. 103-127. C.W. Hedrick, “The temple and cult of Apolo *Patroos* in Athens”, *AJA*, 92, 1988, pp. 185-210. A. Aloni, *L'aedo e i tiranni*, Roma, 1989, pp. 37-38, 48.

³ F. Jacoby, “Genesia, a forgotten festival of the dead”, *CQ*, 58, 1944, pp. 65-75.

relación con la fratría y en concreto con el reconocimiento, en el marco de la misma, de la ciudadanía ateniense, aspecto en el que el legislador da un paso muy importante mediante su definición. El culto habría tenido una clara finalidad política, como el de Zeus en el ágora y el de Afrodita Pandemos que hemos comentado en el capítulo precedente.

Pausanias alude, en su descripción de Atenas, a un templo dedicado a Apolo Patroos en el ágora nueva (que él llama Cerámico), justo al sur de la *Stoa Basileios*. En este lugar se han hallado restos de dos santuarios, uno del s.IV (en el que también se rendiría culto a Atenea y Zeus Fratrios) y otro arcaico de forma absidal, destruido por los persas, que se ha fechado a mediados del s.VI. Si, como suponemos, el establecimiento del dios se remonta a Solón, tal vez este templo fue precedido por un altar o un témenos; sabemos que en el s.V el culto se mantuvo en el lugar en un témenos al aire libre.⁴

Además de este culto “oficial” en el ágora, Apolo Patroos era venerado en todas las fratrias de Atenas. Demóstenes, en su discurso contra Eubúlides en el que menciona la introducción de Euxiteo en la fratría, alude a que fue presentado ante *el altar de Apolo Patroos* y ante los otros lugares de culto. El léxico de Harpocración recoge de Dinarco, en la explicación del dios Zeus *Herkeios*, la relación de los frátores con Apolo Patroos y Zeus *Herkeios*⁵. También de Platón se puede inferir este culto de Apolo Patroos en las

⁴ Paus., 1.3.4. H.A. Thompson, “Buildings...”, *op.cit.*, p. 77 ss. (un área al sur del templo de Apolo Patroos con restos de una pared destruida en el momento en el que se inició la construcción del templo del s.VI -p. 81- podría haber estado tal vez consagrada al dios). Wycherley, *op.cit.* (Agora III), pp. 50-53. Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, p. 96 (*horos* de Apolo Patroos del s.V que indica el mantenimiento del culto en el lugar hasta la construcción del templo del s.IV). Thompson y Wycherley (Agora XIV), *op.cit.*, p. 77 ss. Shear, “The Athenian Agora...”, *Hesperia* 40, *op.cit.*, p. 259. Boersma, *op.cit.*, p. 17. Hedrick, *op.cit.*, “The temple...”, pone en duda la atribución del templo del s.VI a Apolo Patroos, pues considera que el culto nace junto a Apolo Pitio en el Pitio del Iliso construido por Pisístrato. Este culto de Apolo en el ágora nueva, junto al de Zeus situado un poco más al norte, como vimos en el capítulo anterior, no es una casualidad, ya que ambos dioses se asocian en el juramento de los heliastas, como veremos más adelante; además esta relación de Zeus y Apolo con carácter político y cívico es típica, como señala R. Martin en su estudio del ágora, *op.cit.*, p. 179.

⁵ D., *Eubúlides* (57), 54. Harp. s.v. *Herkeios Zeus*.

fratrías; en las *Leyes* hace referencia a la prerrogativa de las fratrías de registrar a los ciudadanos ante los templos ancestrales (*patroos*), que en el *Eutidemo* relaciona con los cultos de Apolo Patroos, Zeus Herkeios y Fratrios y Atenea Fratria. Sabemos con certeza por la epigrafía que algunas fratrías, como la de los Terriclides, tenían templos propios de Apolo Patroos.⁶

Si bien Apolo Patroos era venerado en las fratrías en época clásica, su culto no se encuentra sin embargo en las fiestas principales de las mismas, las Apaturias que son antiquísimas, comunes a todos los jonios⁷ y por tanto anteriores probablemente a la migración jonia; tampoco está presente en las Sinecias que son propias de Atenas y que pueden remontarse, como vimos en el capítulo anterior, al momento del Sinecismo de finales del s.VIII o principios del VII. En ambas celebraciones se rendía culto a Zeus y Atenea Fratrios, pero no a Apolo Patroos que es, por lo tanto, posterior al s.VIII y probablemente anterior a Clístenes, que junto a la fratria, en la que se integra el culto al dios Patroos, establece los demos como las unidades políticas de reconocimiento de la ciudadanía.

Las fratrías, como indica su nombre, pudieron evolucionar desde su origen, posiblemente anterior a la migración jonia, de agrupaciones de parentesco común ("*patrai*" y "*patriai*"), con un mismo "padre" o ancestro⁸. Las fiestas más antiguas relacionadas con estas agrupaciones, las Apaturias, celebradas en Atenas en el mes de Pianopsión, eran la ocasión para congregarse, inscribir a los hijos y celebrar a los dioses ancestrales, Zeus y

⁶ Pl., *Lg.*, VI, 785a; *Euthd.*, 302c,d y sch. Terriclides: IG II² 4973; véase: C.W. Hedrick, "Old and New on the Attic Phratry of the Therikleides", *Hesperia*, 52, 1983, p. 299 ss. Los Acniadas sacrificaban a Apolo Hebdomo: Lambert, *op.cit.*, *The Phratries*, p. 212. Según este autor todos los ciudadanos participaban del culto de Apolo Patroos a través de su fratria (fuese directamente en ella o a través de algún subgrupo de la misma): p. 214.

⁷ Hdt., 1.147: Apaturias celebradas por todos los jonios salvo los de Colofón y Éfeso.

⁸ Véase E. Lepore, "Ciudades-estado y movimientos coloniales: estructura económica y dinámica social", en *Historia y Civilización de los griegos*, dirigida por R. Bianchi Bandinelli, vol. I, *Orígenes y desarrollo de la ciudad*, Barcelona, 1982, p. 196. Lambert, *op.cit.*, *The Phratries*, pp. 267-268. Véase más abajo nota 42 sobre el origen y la evolución de las fratrías.

Atenea Fratrios. Constaban de tres días; el primero, *Dorpia*, era el día en el que se reunían, el segundo estaba dedicado al sacrificio y el tercero, *Koureotis*, era el momento de la introducción, ante los altares y los fratores, de los recién nacidos (*Meion*) y de los adolescentes (*Koureion*)⁹.

Además el epíteto *Patroos* para Apolo sólo lo encontramos en Atenas, lo que reafirma su “invención” e introducción tardía; sin embargo este calificativo de *patroos* es probablemente mucho más antiguo; se aplicaba a los templos o altares de las fratrías en los que se registra a los ciudadanos y también a las propiedades y bienes ancestrales¹⁰. En la tragedia se mencionan los “dioses *patrooi*” sin especificar cuáles eran¹¹. Nosotros proponemos que *patroos*, con anterioridad al establecimiento de Apolo Patroos, se utilizaría en origen en Atenas como una forma de aludir a los dioses más antiguos, más genuinos, más propios de los Atenienses, los dioses ancestrales, de los “padres”, de las *Apaturias* (también de los Eupátridas). Estos dioses eran principalmente, con anterioridad a la introducción de Apolo Patroos, *Atenea* y *Zeus*. Ellos son, con el epíteto Fratrios, los venerados en las Apaturias y en las fratrías, ocasión y comunidad en la que se registraban los niños, y por tanto eran los dioses a los que estaban consagrados los altares y templos ancestrales (*hieroi si patroois*) ante los que se llevaba a cabo esta inscripción. En nuestra opinión uno de los dioses “ancestrales” (*patroos*) de Atenas era efectivamente Zeus conocido con los epítetos de “*Fratrios*” y “*Herkeios*”. En un escolio a la Iliada (2.371) en el que se hace referencia a un juramento propio de los atenienses,

⁹ Ar., *Th.*, 558; Ar., *Ach.*, 146 y sch. X., *HG.*, 1.7.8. Sud., s.v. *Apaturia*, s.v. *Fratores*. Poll., 8.107. Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 88 ss. Schuter, *op.cit.*, “Le culte...”, p. 105 ss. Lambert, *op.cit.*, *The Phratries*, p. 143 ss. Para *koureion*: S.G. Cole, “The social function of ritual of maturation: the koureion and the arkteia”, *ZPE*, 55, 1984, 233-244; véase también para esta fiesta: P. Schmitt Pantel, *op.cit.*, *La cité au banquet*, p. 83 ss.

¹⁰ Pl., *Lg.*, VI, 785a (templos ancestrales). A., *Av.*, 1660-1670 (Heracles no puede heredar los bienes de su padre, *patroon*, al no haber sido presentado en la fratría por su condición de bastardo).

¹¹ Esquilo, *Pers.*, 404-405; *Th.*, 1017-1018. S., *El.*, 411. E., *Ph.*, 604-605.

se alude a Zeus, Atenea y Apolo como los dioses *patrioi* de los mismos, aunque sólo se invoca a Zeus *Pater* y a Atenea en el juramento. Apolo probablemente se habría añadido a los dioses originales en el momento de la “invención” del culto a Apolo Patroos. En un escolio a los *Caballeros* de Aristófanes y en el léxico de Suda, Zeus Fratrios es confundido e identificado con *Patrios*¹². Otro escolio a Aristófanes alude a que los atenienses veneraban a Zeus *Patroos* y Apolo: Zeus, que habría venido de Arcadia, se dio a conocer en tiempos remotos a los antepasados (*patrasin*, tal vez a los *Eupátridas*) de los atenienses, que lo acogieron y fueron los primeros en venerarlo en las fratrias, los demos y las familias (*syngeneiai*)¹³. En el capítulo anterior vimos que en Arcadia se han encontrado piedras arcaicas de forma cónica con la inscripción “Zeus *Patroos*”. También se conoce su culto en el Peloponeso, relacionado con los Heráclidas que dedican tres altares a Zeus *Patroos* reconocido como su ancestro.¹⁴

El hecho de que Platón mencione que Zeus no era conocido en Atenas, ni entre los jonios, como *Patroos* sino como *Herkeios* y *Fratrios*, puede ser debido a la sustitución en las fratrias de Zeus *Patroos* por Apolo *Patroos*, ya que en otros lugares del Egeo (y del mundo jonio) se veneraba a Zeus *Patroos*, como en la isla de Tasos donde los dioses *patrooi* tenían además otros epítetos, como *Ktesios* y *Herkeios* para Zeus. En este lugar

¹² Sch. A., *Eq.*, 255. Sud., s.v. *phratores*. Zeus *Herkeios* identificado con Zeus *Patroos* (posiblemente también en el altar del primero de la Acrópolis), véase: K. Jeppesen, *The Theory of the Alternative Erechtheion*, Aarhus, 1987, p. 42.

¹³ Sch. A., *Nu.*, 1468.

¹⁴ Véase nota 35 del apéndice al cap 1º (*kyrbeis* y *axones*). Apoll., 2.8.4 (culto de los Heráclidas). D.S., 4.14 (juegos olímpicos dedicados por Heracles a Zeus *patrios*). En el monte Ida: Esquilo, *Níobe*, fr., 278A (H.J. Mette). También conocido en Caria, en Tegea, en Quíos: véase Farnell, *op.cit.*, vol I, pp. 52-53. En Delfos venerado por el clan de los *Labyadai* junto a Poseidón Fratrios: Farnell, *op.cit.*, *Cults*, vol. IV, p. 9. De la zona de Arcadia procedería, según una tradición, Melanto, el rey ateniense protagonista de la leyenda que sirve como *aition* a las Apaturias: Lambert, *op.cit.*, *The Phratries*, p. 145, nota 12; Polyaen., 1.19.

se rendía culto a Zeus *Patroos* en el seno de las *patrai*, equivalentes a las fratrías Áticas, con ocasión de la fiesta de las Apaturias¹⁵.

El culto a Zeus en Atenas es antiquísimo y probablemente tenía mucho más protagonismo en época arcaica¹⁶. En muchos lugares y ocasiones acompaña en igualdad de condiciones a la diosa Atenea. Así por ejemplo, en la Acrópolis es conocido como Polieo (paralelo a Atenea Polias) en honor del cual se celebraban las Bufonias, una de las fiestas más antiguas de Atenas consideradas ya por Aristófanes como anticuadas¹⁷. En este lugar se veneraba también a Zeus como *Herkeios* que poseía un altar cerca del *Pandroseion*, como *Hypatos*, cuyo altar se hallaba al norte de *Erecteion* y como *Naios* (procedente de Dodona). Se ha propuesto incluso que el Hecatompodon estuviese en origen consagrado a Zeus en lugar de a Atenea¹⁸.

La Acrópolis era el “feudo” de Atenea, aunque se rendía culto también, como hemos visto, a otros dioses, Zeus y Poseidón-Erecteo principalmente; bajo la leyenda relacionada con este lugar, la lucha entre Atenea y Poseidón¹⁹, se adivina un predominio

¹⁵ Pl. *Euthd.*, 302b,c,d. Véase F. Salviat, “Une nouvelle loi thasienne: institutions judiciaires et fêtes religieuses à la fin du IV siècle AV. J-C”, *BCH*, 82, 1958, p. 217 ss; C. Rolley, “Le Sanctuaire des dieux Patrooi et le thesmophorion de Thasos”, *BCH*, 89, 1965, 441-483. Zeus *Ktesios* se representaba en forma de una serpiente, como Zeus *Meilichios* en Atenas (véase nota 62 del cap. 1º). Zeus *Patroos* también en *Karien* (en el Pangeo) y en Quíos: P. Perdrizet, “Voyages dans la Macédonie première”, *BCH*, 18, 1894, p. 442; Rolley, *op.cit.*, “Le Sanctuaire des dieux Patrooi...”, p. 459 (en Quíos, donde sería venerado en las fratrías). Tal vez en las Apaturias áticas se veneraba, en origen, tanto a Zeus *Patroos* como a Zeus *Fratris*, con anterioridad a la introducción del culto a Apolo *Patroos*.

¹⁶ Véase en relación al culto a Zeus en las montañas característico del s.VII en el Ática: R. Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 29 ss. Langdon, M.K. 1976. *A Sanctuary of Zeus on Mount Hymettos* (*Hesperia*, Suppl. 16), Princeton.

¹⁷ Paus., 1.24.4. A., Nu., 984. E. Simon, *Festivals of Attica*, London, 1983, p. 8 ss. Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, pp. 135-143.

¹⁸ Zeus *Herkeios*: Filócoro *FGrH* 328, F 67. Zeus *Hypatos*: Paus., 1.26.5. Véase Elderkin, *op.cit.*, “The Cults of the Erechtheion” (Hecatompodon consagrado a Zeus originariamente, como lo estaba en Dodona a Zeus *Naios*: p. 123). Véase nota 19 del apéndice a cap. 1º (*kyrbeis* y *axones*).

¹⁹ Culto de Poseidón-Erecteo: Hsch., s.v. *Erechtheus* (Poseidón en Atenas); Paus., 1.26.5; Apol., 3.196; Hom., *Il.*, 2.550-51 (Erecteo en la Acrópolis); Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 149. Lucha entre Atenea y Poseidón: Apol., 3.177-79. Véase para Poseidón: Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult*, p. 101-2; H.A. Shapiro, “Democracy and Imperialism. The Panathenaia in the Age of Perikles”, en *Worshipping Athena*, J. Neils ed., 215-225 (p. 217); véase R.M. Frazer, “Notes on the Athenian Entry, Iliad B 546-56”, *Hermes*, 97, 1969, 262-66 (pp. 263-4: el culto de

de este último dios en fechas muy remotas, quizás en época micénica, anterior al de Zeus. Poseidón es desplazado en muchos lugares por otros dioses, especialmente por Apolo (en Delfos, en la primitiva Delos...) y su culto se conserva en un segundo plano²⁰.

Poseidón Erecteo en la Acrópolis se remontaría a época micénica). L.H. Jeffery ("Poseidon on the Acropolis", en *Praktika: XII International Congress of Classical Archaeology* 3, Athens, 1988, 124-26), sin embargo, postula que el culto de Poseidón no existe en la Acrópolis hasta mediados del s.V; contra esto Shapiro (véase más arriba); posiblemente en el s.V Poseidón en la Acrópolis experimenta un cierto auge, lo que no quiere decir que se fundara en esos momentos (véase la nota siguiente).

²⁰ Poseidón, antiguo dueño, junto a Gea, del oráculo de Delfos, suplantados por Temis y luego por Apolo: Paus., 10.5.5 ss. Según la tradición Delos fue fijada por Poseidón que intercambió la isla con Leto por Calauria. En Delos existía un mes con el nombre del dios, que en fechas remotas, con anterioridad a Apolo, Artemis y Leto, habría tenido mucha importancia: H. Gallet de Santerre, *Delos primitive et archaïque*, Paris, 1958, p. 160. En el himno homérico a Apolo el dios pasa por lugares consagrados a Poseidón manteniendo con éste una relación "tensa": en Onquesto y Telpusa (versos, 130 y 244); en estos sitios Poseidón se hallaba asociado a los caballos, las fuentes y también a la diosa Deméter (relación que se mantuvo especialmente en Arcadia). Culto a Poseidón en Onquesto: Paus., 8.25.5-7; 8.46.1 ss. Apolo como oponente de Poseidón en la *Ilíada*: 20.67 ss. Poseidón es el dios principal de Pilos y tiene un especial protagonismo en el mundo micénico: F. Vian, "Las religiones de la Creta minoica y la Grecia aquea", en *Las religiones antiguas*, vol II, Historia de las Religiones, Siglo XXI, Madrid, 1986 (primera edición en francés, 1970), p. 228-229; P. Lévêque, "Le syncrétisme créto-mycénien", en *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, ed. P. Lévêque y F. Dunand, Leiden, 1975, p. 41; en Homero (*Od.*, 3.5-6) se menciona un sacrificio de un toro negro a Poseidón en las playas de Pilos; véase Frazer, *op.cit.*, "Some notes...", pp. 263-4. En Hesíodo (*Sc.*, 104) se llama a Poseidón "*taureos ennosigaios*", asociándose también con un toro. Según Elderkin (*op.cit.*, "The Cults of the Erechtheion", p. 116 ss) en la Acrópolis el sacrificio de un buey estaría en origen vinculado a Poseidón, antes que a Zeus. Farnell, sin embargo, postula que el culto a Zeus y a Atenea en la Acrópolis es anterior al de Poseidón que se hace un lugar, asociándose a Erecteo, a partir de su asentamiento en Atenas, que coincidiría con el establecimiento de los "jonios", antes de la migración hacia Asia; su culto principal que se instaura en esos momentos es el de Poseidón Heliconios, venerado entre los jonios en Micale, pero también en Atenas, en Agra (Ann. Gr., Bekker, I, p. 326), y en la zona de Acaya (probablemente también en origen en Beocia en el monte Helicon): vol IV, pp. 10-11, 36 ss y 52. Sin embargo, sin negar el establecimiento de Poseidón Heliconio en Agra (en la zona del Iliso vinculada a cultos muy antiguos de la ciudad, pero generalmente de la época oscura), en el momento del asentamiento de los "jonios" en Atenas, lo más probable es que Poseidón (- Erecteo) estuviera ya en la Acrópolis desde la época micénica, como postulan Elderkin (anterior a Zeus por lo menos; *op.cit.*, "The Cults of the Erechtheion") y Frazer (*op.cit.*, "Some notes..."), o, por lo menos, sería anterior a Zeus Polieo, que a diferencia de Poseidón, Atenea Polias y Helios, no tiene como sacerdotes a los miembros de la antigua familia sacerdotal de los Eteobúadas, que se hacían descender de Butes, el primero que sacrificó un toro (véase cap. 4º, nota 16). En la fiesta de las Esciroforias la sacerdotisa de Atenea Polias y los sacerdotes de Poseidón y de Helios, de la familia de los Eteobúadas, se desplazaban desde la Acrópolis hasta el lugar llamado Esciron (Harp. s.v. *skiron*), cerca del cual se encontraba un santuario de Deméter y Perséfone, Atenea y Poseidón, las diosas eleusinas y los principales dioses de la Acrópolis (Paus., 1.37.2). En contra de la posibilidad de hallar en los mitos elementos que ayuden a comprender la historia de los cultos, especialmente para Delfos: Ch. Sourvinou-Inwood, *Reading Greek Culture. Texts and Images, Rituals and Myths*, Oxford, 1991, p. 191 ss; también E. Suárez de la Torre, "Les dieux de Delphes et l'histoire du Sanctuaire, Kernos, suppl., 8, 1998, 61-89, p. 63, nota 8. Postula, sin embargo, que los mitos en los que Poseidón pierde la soberanía de ciertos sitios pueden reflejar una realidad de culto: Ch. Wright, "Myth of Poseidon: the Development of the role of the god as reelected in myth", en *Religion in Ancient World. New Themes and Approaches*, M. Dillon ed., 1996, 533-547.

También en la Acrópolis encontramos un sacerdote de Helios, dios que tiene ciertas conexiones con Poseidón (también con Hades) como su vinculación a los caballos, los carros y el acceso al mundo subterráneo, aunque luego se identificó con Apolo Patroos²¹.

Las Diasias, fiestas muy antiguas de Zeus relacionadas probablemente con el Paladio en el Iliso tenían un mayor protagonismo en época arcaica, como se deduce del relato del atentado de Cílón²². En el Paladio se veneraría también, junto a Zeus, a Atenea²³.

Vemos por tanto a ambos dioses reunidos en las Apaturias, en las Sinecias (Atenea y Zeus Fratrios), en el Paladio (Atenea y Zeus *epi Paladio*) y en la Acrópolis (Atenea y Zeus Poliadas). Ellos son seguramente los dioses *patroos*, ancestrales (tal vez en algún momento estuvieron incluidos también Poseidón o Helios) de Atenas.

Apolo, sin embargo, *no era venerado en la Acrópolis*; su culto en Atenas es posterior al de Zeus y Atenea y probablemente lo encontramos originariamente en el Iliso como Delfinio (más adelante lo analizaremos). En algún momento entre finales del s.VIII, probable fecha de la inauguración de las Sinecias en Atenas, y finales del arcaísmo, con anterioridad a Clistenes que deja tal y como estaban los viejos sacerdocios y las organizaciones como fratrías y *gene*²⁴, se estableció el culto de Apolo Patroos. La

²¹ Apolo Patroos identificado con Helios: sch. Pl, *Euthd.*, 302 c; sch. Hom., *Il.*, 18.240; Phot., s.v. *tritopatores*. Helios y las Horas venerados en las fiestas de Apolo de las Targelias y Pianopsias: Porph., *Abst.*, 2.7; Sud., s.v. *eiresione* (Simon, *op.cit. Festivals*, p. 75). Relación del mundo subterráneo con el sol, con los dioses Helios, Poseidón y Hades: L. Goodison, *op.cit., Death...*, pp. 151, 174 ss.

²² Th., 1.126.6: festival de Zeus *Meilichios*. Simon, *op.cit., Festivals*, p. 12 ss. Parke, *op.cit., Festivals*, pp. 120-122.

²³ B. Nagy, "The procesion to Phaleron", *Historia* 40, 1991, p. 298 (Atenea en el Paladio); véase sobre el Paladio el apéndice al cap. 6º (*Theseion*), notas 26 y 28. El sacerdocio de Zeus en el Paladio estaba a cargo de la familia de los *Bouzygai*: B.D. Meritt, "Greek Inscriptions", *Hesperia*, 9, 1940, p. 94; véase cap. 4º, nota 39. De las cuatro tribus antiguas atenienses la primera de los Geleontes (Zeus era conocido con este epíteto), relacionada seguramente con la zona de la ciudad, del *asty*, y encargada de la fiesta de las Sinecias se había llamado también con anterioridad *Cecropis*, *Cranais* y *Dias* (por Zeus), lo que indica la importancia del culto a Zeus en la ciudad de Atenas en época arcaica, por lo menos en el s.VII; véase Robertson, *op.cit., Festivals*, p. 71 ss. véase nota 62, cap. 1º.

²⁴ Arist., *Ath.*, 21.6. Para *gene* véase apéndice al capítulo 5º.

“invención” no resultaría del todo extraña a los atenienses porque ya rendían culto a Apolo, probablemente ahora identificado con el “viejo” Helios de la Acrópolis, y porque *patrooi* eran sus dioses ancestrales (principalmente Atenea y Zeus, pero también Poseidón y Helios), especialmente de los “bien nacidos”, de los *Eupátridas*. El cambio es que a partir de este momento hay un solo *Patroos*, un único ancestro común a todos los atenienses.

Apolo *Patroos* nace con la misma función que tenían Zeus y Atenea Fratrios en las Apaturias, garantes del registro de los nuevos fratores. En época clásica siguió presentándose a los niños ante los viejos altares de los dioses Fratrios²⁵. La razón por la que se introdujo a un nuevo dios de la fratría, Apolo Patroos, aparentemente con idéntico papel que sus predecesores, debió de ser la necesidad de justificar *una innovación en lo que significaba registrar a los nuevos miembros en la fratría*, es decir, como veremos más adelante, un cambio cualitativo en “ser miembro de una fratría” que comportaría, a partir de este momento, la pertenencia a una ciudadanía definida con unos derechos legales.

Antes de seguir con este planteamiento vamos a analizar la relación de Apolo Patroos con Pitio.

Algunos autores como Hedrick, Schuter o Aloni²⁶ han asociado la implantación del culto de Apolo Patroos con Pisístrato por la leyenda de su paternidad sobre Ión, el ancestro de los jonios²⁷, que confiere al dios un papel preponderante de cara a la reivindicación de la primacía ateniense sobre Jonia, política desarrollada por el tirano, principalmente con su

²⁵ Sud., s.v. *phratores* (introducción en la fratría en las Apaturias). D., *Macartatos*, 13-14: niño presentado ante el altar de Zeus Fratrios. Lambert, *op.cit.*, *The Phraties*, p. 161 ss.

²⁶ Véase más arriba nota 2.

²⁷ Ión como hijo de Apolo Patroos: sch., Pl., *Euthd.*, 302c. Sch. A., *Av.*, 1527. K. Latte, H. Ersbe, *Lexica Graeca Minora*, Hildesheim, 1965, p. 153 (Fr. 141). Según Aristóteles (fr. 1: Harp. s.v. *Apolo Patroos*) en Atenas se veneraba a Apolo Patroos desde Ión: véase Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*, pp. 65-79.

actuación en la isla de Delos, que comienza a revalorizarse en estos momentos como centro del mundo jonio²⁸. Además, la fecha de la construcción del templo, hacia mediados del s. VI, apunta a una introducción del culto por Pisístrato.

Hay varios testimonios que identifican a Apolo Pitio con Patroos, o, más bien, que afirman que el dios *Patroos*, ancestral, de Atenas es Apolo Pitio, el dios de Delfos²⁹. La asociación de Pisístrato con Apolo Pitio está clara: el tirano funda el Pition del Iliso y además reorganiza probablemente la fiesta de las Targelias en las que se sabe, por inscripciones tardías, que el sacerdote de Apolo Pitio llevaba a cabo también sacrificios en honor de Apolo Patroos; este dios estaba de algún modo relacionado con las Targelias, celebradas en el Pition, donde probablemente se rendía culto a Apolo con tres epítetos: Pitio, Patroos y *Alexikakos*³⁰. Otro argumento que viene a sumarse a éstos es el origen de Ión con anterioridad a su relación con Apolo Patroos, ya que, como hijo de Juto, el fundador de la Tetrápolis, procede de Maratón, zona con la que Pisístrato tiene especiales conexiones. La leyenda de Juto, como la de los Códridas, es una de las que

²⁸ Th., 3.104: purificación de Delos. Véase Aloni, *op.cit.*, *L'aedo*, p. 38. H. Gallet de Santerre, *op.cit.*, p. 247.

²⁹ Plu., *Demetr.*, 40.4; Aristid., 1.62. Schutter, *op.cit.* "Le culte d'Apollon Patroos...", p. 124-5.

³⁰ Pition fundado por Pisístrato: Phot. y Suid., s.v. *Pition*; Harp., s.v. *farmakois*. Dedicación en el Pition de Pisístrato en nieto del tirano: A.E. Raubitscheck, "The dedication of Aristokrates", *Hesperia*, suppl., 19, 130-132 (p. 131). Las Targelias fueron reorganizadas por Pisístrato (Aloni, *op.cit.*, *L'aedo*, p. 57: introducción de los concursos corales), que las puso seguramente bajo la supervisión del arconte (Arist., *Ath.*, 56.2), aunque estas fiestas son mucho más antiguas, compartidas, como el festival paralelo de las Pianopsias, por todos los jonios y celebradas probablemente, con anterioridad al tirano, en el Delfinio; en ellas se rendía culto a las Horas y a Helios (véase más arriba nota 21). Sobre las Targelias: Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 146 ss; Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 76 ss. S.A. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, Oxford, 1962, p. 31; Farnell, *op.cit.*, *Cults*, vol IV, pp. 152 y 268 ss. Sacerdote de Apolo Pitio encargado de ofrecer sacrificios a Patroos y *Alexikakos* en relación a la fiesta de las Targelias en el Pition: inscripción del s.II a.C hallada en el Pition (F. Sokolowski, *Lois Sacrés des Cités Grecques*, Paris, Suppl., 1962, p. 36, n° 14, lin., 8-9); véase también Hedrick, *op.cit.*, "The Temple...", pp. 201-202. Relación de Apolo Patroos con las Targelias: Plu., *Moralia*, 401e,f y 402 a. Pition del Iliso: Paus., 1.19.1. Estatua de Apolo *Alexikakos* frente al templo de Apolo Patroos del ágora del s. IV, donde según Hedrick se veneraría también a los tres dioses (Pitio, Patroos y *Alexikakos*): Paus., 1.3.4. Véase también G. Ieranò, "Dioniso Ikario e Apollo Pizio. Aspetti dei culti religiosi nell' Atene dei Pisistratidi", *QdS*, 36, 1992, 171-180. Presencia tal vez también de Apolo Patroos en las Pianopsias: Schutter, *op.cit.*, "Le culte d'Apollon Patroos...", pp. 11-112.

vinculan al Ática con la migración jonia, y la relacionan de esa forma con el Peloponeso, especialmente la zona de Acaya de donde procedería según la tradición este pueblo³¹.

Se ha supuesto que la paternidad de Apolo sobre Ión fue inventada en algún momento, generalmente se cree que con Pisístrato, para justificar el establecimiento de Apolo Patroos.

Sin embargo no hay ningún testimonio que vincule al dios con el tirano. La primera fuente en la que aparece el relato de Ión y Apolo es el *Ión* de Eurípides. En ella no se menciona el epíteto "Patroos", es Apolo Pitio, el dios de Delfos quien engendra con Creúsa al ancestro de los jonios. El escenario en Atenas *no* es el *Pition* del Iliso, sino una cueva de la ladera norte de la Acrópolis que probablemente era el *lugar de culto primitivo a Apolo Pitio con anterioridad a la construcción del Pition del Iliso*³².

Relacionados con esta cueva existen numerosos testimonios de un culto que parece muy antiguo dedicado a Apolo *hypo Makrais* y que se ha considerado un primitivo Pition. Desde allí se llevaría a cabo la tradicional expedición a Delfos, en la que participaban habitualmente los nueve arcontes especialmente asociados, como muestran algunas inscripciones, con este lugar³³. Según una ley citada por Ateneo, los Cérices participaban

³¹ Str., 8.7.1 (Juto como fundador de la Tetrápolis). Hdt., 8.44. Ión como hijo de Juto que está relacionado con el Peloponeso: Hdt., 7.94; Paus., 7.1.3-4; St., Byz., s.v. *Boura*. Véase sobre Ión el capítulo 5º.

³² E., *Ión*, especialmente versos 10-13, 15-20, 283-288.

³³ Apolo relacionado con las rocas (*Makrais*) del norte de la Acrópolis: E., *Ión*, 10-13, 492 ss (era también una gruta de Pan). A.W. Parsons, "Klepsydra and the Paved Court of Pythion", *Hesperia*, 12, 191-267. B.D. Meritt, "Greek Inscriptions", *Hesperia*, 26, 1957: Inscripción de finales del s.VI de Apolo en la ladera norte de Acrópolis. R.E. Wycherley, *op.cit.*, "The Pythion at Athens". Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, p. 91. Véase apéndice a cap. 1º (*kyrbeis* y *axones*), nota 22 y apéndice a cap 4º (ágora), nota 26. Para la misión a Delfos: G. Colin, *Le culte d'Apollon Pythien à Athènes*, Paris, 1905, p. 12 ss; Str., 9.2.11; Hsch., s.v. *astrape di' harmatos*; Sokolowski, *op.cit.*, LSCG, 1969, nº 17, B y C.; la embajada a Delfos ya existía en el s.V: E. Suárez de la Torre, *op.cit.*, "Les dieux de Delphes...", p. 79; Aloni, *op.cit.*, *L'aedo*, p. 43, defiende que con anterioridad a Pisístrato no se mantenían relaciones estatales con Delfos, basándose en un fragmento de Filócoro (FGrH 328 F 75) en el que se alude el envío de la *theoria* a Delfos por parte de la Tetrápolis de forma independiente a Atenas; ésta habría sido la situación con anterioridad a Pisístrato que habría centralizado la relación con Delos en la ciudad. Sin embargo el fragmento de Filócoro es del s.IV y sólo indica que la zona de la Tetrápolis mantuvo unas relaciones propias e independientes con Delos en época clásica,

en la misión sagrada a Delos que según Aloni no se iniciaría de forma oficial hasta Pisístrato. Sin embargo Ateneo menciona que la expedición se hallaba estipulada “en las *kyrbeis*”, lo que indica que la ley se remonta probablemente a Solón quien seguramente mantuvo unas relaciones más estrechas que Pisístrato con la familia de los Céricas.³⁴

Lo más probable es que el culto de Apolo Patroos naciera con Solón, así como la leyenda de su paternidad sobre Ión que se halla asociada al lugar de culto al dios de Delfos más antiguo de la ciudad (anterior seguramente a Solón). En una inscripción en la que aparece el dios se lee: “Apolo Pitio que es Patroos y exégeta de los buenos”. Comentamos en el capítulo anterior la posibilidad, sugerida ya por Jacoby, de que fuese Solón quien creara la figura institucionalizada del exégeta, especialmente del exégeta (o exégetas) pitocresto (s), procedente de Delfos.³⁵

El legislador mantuvo unas relaciones estrechas con Delfos; participó como general en la primera guerra sagrada de la anficiónía délfica contra Crisa y recibió el apoyo del oráculo en su conquista de Salamina. Puso sus leyes bajo la custodia de Delfos, lugar en el que los magistrados tenían que consagrar una estatua de oro si las transgredían. Solón es quien comienza la reivindicación de Jonia en sus versos, en los que considera a Atenas

herederas de una época anterior, pero no dice nada de cuándo nació la relación oficial desde Atenas; desde nuestro punto de vista las relaciones estatales con Delfos son anteriores incluso al s.VI, ya que el vínculo, independiente del *asty*, de la Tetrápolis con esta localidad puede indicar que las relaciones con el oráculo comenzaron en momentos en los que aún no se había completado en el Ática el proceso de sinecismo, posiblemente en el s.VIII; un escolio a Esquilo atribuye a Teseo el inicio de la procesión hacia Delfos: Esquilo, *Eu.*, 13 (véase más adelante, cap. 4º, nota 74; para una visión escéptica: Suárez de la Torre, *op.cit.*, “Les dieux de Delphes...”, p. 80).

³⁴ Ath., 6.234, f. Parker defiende el envío de representantes oficiales de Atenas hacia Delos desde Solón: *op.cit. Athenian Religion*, p. 87-88. Plu., *Sol.*, 16.7 (un tal Hipónico, amigo de Solón, tal vez relacionado con los Céricas). Para el inicio de las relaciones con Delos y Delfos más bien con los Pisistrátidas: Aloni, *op.cit.*, *L'Aedo...*, p. 43 ss; sin embargo, los Céricas, asociados en ocasiones con los Alcmeónidas, mantienen con los tiranos unas relaciones ambiguas, generalmente tensas: véase D.M. Lewis, “Cleisthenes and Attica”, *Historia*, 12, 1963, p. 22 ss. R.J. Littman, “Kinship in Athens”, *Ancient Society*, 10, 1979, 5-51 (p. 24 ss).

³⁵ Véanse más arriba notas 29 y 30 (Sokolowski, *LSCG*, suppl., 1962, p. 36, nº 14, línea 9). Véase para los exégetas cap. anterior, nota 83; cap. 3º, nota 113; cap. 4º, p. 190 ss y especialmente, p. 204, nota 112 (exégeta(s) pitocresto(s) nacen con Solón).

“la más antigua tierra de Jonia”. Además el legislador tenía también relación con las tradiciones antiguas del Ática con respecto a la migración de los jonios pues era de la familia de los “Códridas”.³⁶

Pisistrato seguramente promocionó el culto, de acuerdo con sus intereses en relación al mundo jonio, con la construcción del santuario absidal (sobre un altar o un témenos) y del Pitio del Iliso, que estableció en estos momentos como el lugar principal del culto a Apolo Pitio y al que trasladaría también a Apolo Patroos que había nacido identificado, desde el principio, con el dios de Delfos.

Apolo no se encuentra, como hemos visto, en la Acrópolis junto a Atenea y Zeus; su lugar de culto más antiguo en la ciudad fue muy probablemente el Delfinio, epíteto procedente de Creta, que en la zona de Delfos también precede, en Crisa, al Pitio. El santuario del Delfinio, que, como el Paladio, era en época clásica un tribunal de origen antiquísimo, tiene restos de época geométrica³⁷. Seguramente en algún momento entre los s.VIII y VII se instauraría, con el inicio del auge del oráculo de Delfos³⁸, el culto a Apolo Pitio en la ladera norte de la Acrópolis que se mantuvo como lugar donde

³⁶ Plu., *Sol.* 9,10,11,25. Apoyo a Solón del oráculo de Delfos: H.W. Parke y D. Wormell, *The Delfic Oracle*, Oxford, 1956, vol I, p. 110 ss; I. Malkin, “Delphoi and the Founding of Social Order in Archaic Greece”, *Metis*, IV, 1, 1989, 129-153; E. David, “Solon's electoral propaganda”, *RSA*, 15, 1985, p. 9. *Sol.*, 4 (Rodríguez Adrados, *op.cit.*, *Líricos*, vol.I, p. 190). Solón descendiente de Codro: Plu., *Sol.*, 1. Sobre los Códridas véase: Carlier, *op.cit.*, *La royauté* p. 359 ss; véase el apéndice II al cap. 4º (pilios). Véase sobre la guerra sagrada (en la que también tiene un papel probablemente los Alcmeónidas): W.G. Forrest, “The First Sacred War”, *BCH*, 80, 1956, 33-52; A. Masaracchia, *Solone*, Firenze, 1958, p. 96 ss. Una visión escéptica: N. Robertson, “the myth of the first sacred war”, *CQ*, 28, 1978, 38-73.

³⁷ Travlos: *op.cit.*, *Pictorial*, p. 83 (restos de paredes de época geométrica). Su fundación se asocia a Egeo o a Teseo: Plu., *Thes.*, 13.16; Paus., 1.19.1; Poll., 8.119. Ann Bekker I, p. 225. Templo asociado a las Pianopsias: Plu., *Thes.*, 22. Generalmente se acepta la proveniencia cretense del dios Apolo Delfinio: véase Defradas, *op.cit.*, *Les Thèmes...*, p. 193 (el culto de Apolo Delfinio en Atenas precedería al Pitio). Crisa: himno homérico a Apolo: 438, 494-5. Sobre Apolo Delfinio véase: F. Graf, “Apollon Delphinios”, *Museum Helveticum*, 36, 1979, 2-22; Ph. P. Bourboulis, *Apollo Delphinios*, Thessalonike, 1949, p. 47 (postula un origen ateniense para el dios). Véase sobre el Delfinio apéndice a cap. 6º (*Theseion*).

³⁸ Sobre el oráculo de Delfos véase: C. Morgan, *Athletes and oracles, the transformation of Olimpia and Delphi in the eight century B.C*, Cambridge, 1990, cap. IV (a finales del s.VIII crece la actividad del santuario).

comenzaba la expedición a Delfos. A principios del s.VI el dios que se elige para representar a todos los atenienses como su ancestro, iniciándose además una política de acercamiento al mundo jonio, probablemente frente a la influencia del Peloponeso, fue Apolo, que se instala como Patroos en el ágora. Con la reorganización de Pisístrato de la zona del Iliso se trasladaría a este lugar el culto a Apolo Pitio (y por tanto Patroos con quien se había identificado).

Además el argumento principal por el que atribuimos a Solón el culto de Apolo Patroos no sería su vinculación con el mundo jonio, que también encaja con estas fechas, sino más bien su relación fundamental con la fratría y la nueva definición de la ciudadanía que hacía necesaria la creación de un *ancestro de los atenienses*.

En época clásica la ciudadanía ateniense se reconocía por la pertenencia a dos instituciones, una que para esas fechas tenía un carácter más bien religioso y anticuado, la fratría, y otra, de tipo civil, el demo³⁹. En la fórmula de la docimasía⁴⁰, una prueba de aptitud o legitimidad para poder acceder al cargo de arconte y en la que se comprueba la autenticidad de la ciudadanía, se alude al demo, pero no se hace referencia directa a la fratría sino a la participación en el culto de Apolo Patroos y Zeus Herkeios (considerado como la parte arcaica de la fórmula), lo que equivalía a haber sido presentado en una fratría al nacer (ante los altares de culto). No se mencionan ni Zeus Fratrios ni Atenea Fratria, lo que indica que la función específica de Apolo Patroos dentro de la fratría debía de ser la de garantizar la pertenencia al cuerpo cívico que implicaba la posesión de

³⁹ Véase Is., *Ciro* (8), 19, 20; *Apolodoro* (7), 13, 16, 27; *Filoctemos* (6), 21, 22; *Meneclés* (2), 14, 16, 17, 45. Pl., *Lg.*, VI, 785a. D., *Eubúlides* (57), 46, 54, 66; *Macartatos* (43), 13, 14; *Leocares* (44), 44; *Neera* (59), 13, 38. A., *Av.*, 1660-1670 (Heracles no puede heredar los bienes de su padre por no haber sido presentado en una fratría al nacer). Según Lambert todo ciudadano ateniense de los s.V y IV pertenecía a una fratría (salvo los extranjeros naturalizados) y a un demos; ambos estaban íntimamente relacionados con la ciudadanía: *op.cit.*, *The Phratryes*, p. 20.

⁴⁰ Arist., *Ath.*, 55.3. Véase sobre docimasía: G. Adeleye, "The purpose of the Dokimasia", *GRBS*, 24, 1983, 295-306.

unos derechos. De todo ello se puede deducir que la introducción del dios en esta institución se llevó a cabo en el momento en el que ésta se convirtió en el marco de la *nueva ciudadanía*.

La hipótesis que vamos a plantear es la creación del culto de Apolo Patroos con Solón porque fue el legislador quien reconvirtió las fratrias y dio un paso definitivo en la definición de la ciudadanía al garantizar una serie de derechos (desiguales según la clase) a partir de la *Seisachtheia* que “cerró las puertas” a la esclavitud interna de la sociedad.⁴¹

Las fratrias no tuvieron seguramente la misma función desde sus orígenes; fueron sin duda evolucionando y aunque en principio pudieron ser asociaciones de tipo familiar como apunta la etimología de la palabra, se transformaron a lo largo de los siglos oscuros, y fueron objeto, como sugiere Andrewes, de una reorganización importante hacia los siglos IX u VIII, que se ve reflejada en la *Iliada*. En Homero no aparece más que dos veces lo que hace suponer su creación (o reestructuración) reciente, que Andrewes asocia a la emergencia del estado aristocrático. En una de ellas Néstor aconseja a Agamenón que reclute al ejército por *phylai* y fratrias lo que puede indicar que esta agrupación se utilizaba hacia finales de la época oscura y principios del arcaísmo como “unidad” de reclutamiento del *laos* (a través de los *aristoi* probablemente), y por tanto que abarcaría a todo el demos, o por lo menos aquellos que participaban en la guerra⁴².

⁴¹ Véase sobre la “creación” del *status* de ciudadano con Solón y en general en época arcaica: R. Sealey, “How citizenship and the City Began in Athens”, *AJAH*, 1983, 2, 97-129; P.B. Manville, *The Origins...*; D. Plácido, “Los marcos de la ciudadanía y de la vida ciudadana en Roma y en Atenas en el desarrollo del arcaísmo”, *Florentia Iliberritana*, nº 2-1991, Granada, 1993, 419-434. Sobre esta hipótesis de la creación del culto de Apolo Patroos por Solón: Jacoby, *op.cit.*, “Genesisia...”. Según F. Bohringer (“Mégare: traditions mythiques, espace sacré et naissance de la cité”, *AC*, 49, 1980, 5-22, p.18) el establecimiento de un dios Patroos (en el caso de Mégara en el s.VIII, Dioniso Patroos) conlleva una nueva composición del cuerpo cívico y se establece tras una crisis determinada (como en Atenas tras el asunto de Cilón y la purificación de Epiménides).

⁴² Hom. *Il.* 2.362-3 (reclutamiento *kata phyla* y fratrias); Hom., *Il.*, 9.63-64 (fratrias poseen *themistes* y *Hestia*). A. Andrewes, “Phratries in Homer”, *Hermes*, 89, 1961, 129-140; según

Tenemos otro testimonio arcaico del s.VII en el que se mencionan las fratrías: la ley de homicidios de Dracón; en ella se estipula que para los casos de asesinato y venganza de sangre, en caso de faltar los familiares más próximos (lo que se conoce con la palabra arcaica de "*anchisteia*"), se encargarían del asunto los *phratores*, en concreto miembros elegidos *aristinden*⁴³. De esta noticia se deduce de forma más clara la pertenencia de todo el demos a esta institución, muy probablemente en calidad de "clientela" con respecto a la aristocracia que la "gobernaba" y controlaba el registro en la misma, los

este autor la fratría en esta época era una organización de personas dependientes en torno a un grupo de aristócratas que serían los miembros del *genos* de esa fratría. Véase también: Littman, *op.cit.* "Kinship in Athens"; J.K. Davies, "Athenian Citizenship: the descent group and the alternatives", *CJ* 73, 1977, 105-121. R. Sealey, *The Athenian Republic*, London, 1987, p. 13, que comparte la visión de Andrewes. Lepore, *op.cit.*, "Ciudades-estado...". En contra de la visión de Andrewes: D. Roussel, *Tribu et Cité*, Paris, 1976, p. 93 ss (fratrías no tanto aristocráticas sino como asociaciones populares de solidaridad en principio basadas en la vecindad: p. 120). Una visión diferente: W. Donlan, "The social Groups of Dark Age Greece", *Cph*, 80, 1985, 293-308: la fratría habría tenido una larga evolución, desde la *phretra* de época oscura que sería un grupo amplio más o menos abierto de hombres ligados por parentesco y vecindad que lucharían juntos en torno a un líder (en la *Ilíada*), hasta la fratría de época arcaica que comienza a ser hereditaria y a estar más definida como unidad formal del demos. Otra opinión: J.L. Perpillou, "Frères de sang ou frères de culte?", *SMEA*, 25, 1984, 205-220; este autor señala un probable uso de "*phrater*" en sentido de consanguineidad en época micénica y la aparición del sentido "social" del término en los siglos oscuros; según él el pasaje de la *Ilíada* (*kata phretras*) sería una reminiscencia del uso micénico; sin embargo el hecho de que aparezca junto a las *phylai*, palabra de formación reciente (ver más abajo cap. 5º, nota 18), hace sospechar que se trata más bien de la organización en fratrías de época oscura o principios del arcaísmo. Véase también H. van Wees, "Leaders of men? Military organisation in the Iliad", *CQ*, 36, 1986, p. 298; O. Murray, "The Greek Symposium in History", en *Tría Corda*, E. Gabba, de., 1983, 257-272 (p. 267: origen de la fratría no en grupos de parentesco sino en asociaciones del estilo de las *hetaireiai*).

⁴³ Ley de Dracón: IG I² 115: véase nota 5 del apéndice al cap 1º (*kyrbeis*...). El fragmento 3º de la Constitución de Atenas de Aristóteles (K. Latte, K. Erbse, *Lexica Graeca Minora*, p. 162), en el que se hace referencia a la división de la sociedad en cuatro tribus, subdivididas en 12 fratrías o *trittyes* que contenían 360 *gene*, es según Lambert (*op.cit.*, *The Phratres*, p. 372), una especulación del s.IV. Para este autor la fratría de la época clásica, que constituía un grupo al que se pertenecía por herencia, de carácter local pero también personal, asociado con la ciudadanía (pero no con la organización política), no era esencialmente diferente de la fratría arcaica e incluso de fechas anteriores (postula, como Andrewes, un origen antiquísimo de esta institución pero sin cambios sustanciales), aunque se operó en algún momento dado, a partir de Dracón, una democratización. En este sentido desecha la visión que contempla la fratría como unidad de reclutamiento que se realizaría, según su opinión, en el seno de la organización en tribus, *trittyes* y *naucrarias*, independientes de las fratrías y que controlaban los derechos políticos. Preferimos sin embargo la interpretación de Andrewes que también contempla las fratrías como organizaciones anteriores al estado aristocrático, pero que se integran en él con una nueva orientación al menos militar y probablemente también política. De esta forma si las *trittyes* fueron una creación del estado aristocrático, probablemente como circunscripciones territoriales y administrativas, es posible que el reclutamiento se realizara desde las mismas pero acudiendo a los *aristoi* de las fratrías que tomarían de éstas un contingente para la guerra; todo esto se analizará más adelante.

gene que podemos identificar con los que poseían el status de *aristoi* de la ley de Dracón⁴⁴.

La fratría tendría para esa época un carácter de tipo “personal” pero también *territorial*⁴⁵.

⁴⁴ A. Andrewes, en “Philocoros on Phratrries” (*JHS*, 81, 1961, p. 14) postula el mismo número de fratrias y de *gene*. Lambert sugiere, sin embargo, que en época clásica podría haber varios *gene* en una misma fratría (*op.cit.*, *The Phratrries*, p. 18). En época clásica la situación de las fratrias sería dispar: se habrían reorganizado fratrias y *gene*; tal vez se crearon fratrias en época de Solón, para dar cabida a extranjeros o advenedizos antes excluidos de esta organización. Manville (*op.cit.*, *The Origins*, p. 142) sugiere que con anterioridad al legislador se habrían formado nuevas fratrias para dar cabida a extranjeros acomodados en el Ática. Véase también Lambert, *op.cit.*, *The Phratrries*, pp. 12-13 y 382. Tradicionalmente se ha identificado a los *aristoi* con los *gennetai*, la aristocracia privilegiada dentro de la fratría (los Eupátidas), los *gene* entendidos generalmente como *clanes* aristocráticos: N.G.L. Hammond, “Land Tenure in Athens and Solon’s Seisachtheia”, *JHS*, 81, 1961, p. 81; Lepore, *op.cit.*, “Ciudades-estado...”, p. 199; Jacoby: *FGrH* III b suppl. vol I, 1954, p. 323; G. de Sanctis, *Atthis*, Roma, 1964, p. 56 ss; recientemente Y. Ustinov, “Orgeones in Phratrries: a Mechanism of Social Integration in Attica”, *Kernos*, 9, 1996, 227-242. F. Bourriot (*Recherches sur la nature du genos*, Paris, 1976) critica esta visión tradicional, postulando que los *gene* como organización de tipo “familiar”, cuya característica principal era detentar un privilegio religioso, son propios de la época clásica (p. 1071); defiende su nacimiento a comienzos del s.VI, precisamente con Solón, pero rechaza completamente su consideración como clanes aristocráticos de la época arcaica. Lambert (*op.cit.*, *The Phratrries*, cap II, p. 59 ss) sigue a Bourriot en este punto y critica el planteamiento de Andrewes que considera que los *gene* tenían en época clásica algunas prerrogativas o más bien reminiscencias de ciertos privilegios heredados de una situación anterior. Sin embargo Lambert tampoco puede demostrar su punto de vista; únicamente puede deducir con seguridad que en el s.IV no todos los ciudadanos eran *gennetai*, que éstos constituían un subgrupo de la fratría; que tal vez algunos *gennetai* del s.IV eran pobres y, por último, que por la ley de Filócoro (que veremos más adelante) los miembros de los *gene* eran admitidos inmediatamente en la fratría, sin otro registro. Se sabe además con seguridad que algunos *gene* eran familias sacerdotales y aristocráticas poderosas de gran antigüedad y que el culto de Apolo Patroos o Zeus *Herkeios* en ocasiones les concernía especialmente (aunque participaban de estos cultos todos los ciudadanos). Por lo tanto, si, como se sabe por la ley de Dracón, las fratrias en el s.VII estaban controladas por los *aristoi* de las mismas, sigue siendo válido suponer que en la mayoría de los casos los “herederos” de estos *aristoi* fuesen en época clásica los *gennetai*, lo que no implica que se organizaran y mantuvieran sus prerrogativas tal y como las detentaban en el s.VII. Además no importa tanto si las familias aristocráticas de la época arcaica, que sin duda existían (los *aristoi* o *agathoi*), se llamaban en esa época *gene* o *gennetai*. Lo que está claro es que existían familias aristocráticas que detentaban el poder político y también la mayoría de los cultos y tradiciones religiosas de forma exclusiva. El hecho de que sea precisamente en este último campo donde la mayoría de los *gene* desempeña un papel *exclusivo* (para cultos arcaicos y tradiciones religiosas ancestrales, como la exégesis y la *phylobasileia* entre los Eupátidas) puede indicar que efectivamente los *gene* conocidos de los s. V y IV, organizados en torno a un culto del estado dirigido por ellos, estudiados por Bourriot (Cérices, Eteobúadas, Eumólpidas...: p. 626), eran “herederos” de aquellas familias aristocráticas que controlaban el poder político y religioso (inseparable en estas fechas del anterior) y que con la creación del estado plutocrático, fueron “compensados” con la “fijación” de sus derechos exclusivos en lo religioso, posiblemente a partir de Solón, en el s.VI. Cuando utilizamos la palabra *gene* en este estudio para la época arcaica lo hacemos refiriéndonos a las familias aristocráticas, los *aristoi*. Véase sobre este tema el apéndice al cap. 5º.

⁴⁵ Defiende este carácter territorial de la fratría, similar al demos, a partir de un estudio de los templos de las fratrias y de los demos de los frátores: Ch. W. Hedrick, “Phratry Shrines of Attica and Athens”, *Hesperia* 60, 1991, p. 241-268. Véase también Lambert, *op.cit.*, *The*

En época oscura la mayoría de la población agrícola de los distintos territorios giraría en torno a los *aristoi* del lugar, a quienes se vincularía por lazos personales (de dependencia o “clientelares”) a través de la fratría, en la que se registrarían todos en los altares ancestrales que serían patrimonio especial de esta minoría privilegiada, que los controlaban y permitirían la participación en los mismos del resto indiferenciado de la fratría.⁴⁶

Con la formación del estado aristocrático y la unión del Ática por medio del sinecismo, esta minoría de la fratría utilizaría esta organización preexistente, que abarcaría a la mayoría de la población de todos los territorios, como medio para reclutar al *laos* para la guerra. La fratría se convierte en un instrumento de control aristocrático en el que se pondría de manifiesto con especial relevancia la *stasis* del s.VII; el hecho de pertenecer a una fratría, que sería lo normal y estipulado, como se deduce de la ley de Dracon, *no garantizaba unos derechos*, pues aunque esta agrupación es incorporada y utilizada por el estado (en el reclutamiento, en la ley de homicidios), éste lo hace *indirectamente* a través del control de los *aristoi* de la fratría, los *gene* aristocráticos, que del mismo modo

Phratries, p. 12. R. Osborne, *Demos: the discovery of Classical Attika*, Cambridge, 1985: las fratrias, como los demos, estarían ligadas a una localidad, aunque de los demos formarían parte todos, mientras que las fratrias, como los *gene*, estarían fundados en la desigualdad y el privilegio. Según la visión de Andrewes, que en parte seguimos, la fratría sí sería de todos, como se pone de manifiesto en la ley de Dracon; aunque participarían de ella en desigualdad de condiciones. La posesión de un *genos*, sin embargo, sería exclusivo de los *aristoi* de la fratría; según Littman (*op.cit.*, “Kinship in Athens”, p. 10) la aceptación en un *genos* conllevaba la aceptación en una fratría pero no viceversa. Véase también para la organización en demos: D. Whitehead, *The Demes of Attica 508/7- 250 B.C. A Political and Social Study*, Princeton, 1986.

⁴⁶ Véase en este sentido: F.J. Frost, “Aspects of Early Athenian Citizenship”, en *Athenian Identity and Civic Ideology*, A.L. Boegehold, A.C. Scafuro, eds., Baltimore-London, 1994, 45-56. Para las relaciones clientelares en época arcaica: C. Mossé, “Peut-on parler de patronage dans l’Athènes archaïque et classique?”, en *Religion et anthropologie de l’esclavage et des formes de dépendance*, XX colloque de GIREA, Paris, 1994, p. 29 ss. Y. Arnaoutoglou, “Associations and Patronage in Ancient Athens”, *Ancient Society*, 25, 1994, 5-17. Véase también M.I. Finley, *Politics in the Ancient World*, Cambridge, 1983, p. 32 ss; P. Millet, “Patronage and its avoidance in Classical Athens”, en *Patronage in Ancient Society*, A. Wallace-Hadrill ed., London, 1989, p. 18 ss; T.W. Gallant, *Risk and Survival in Ancient Greece*, Oxford, 1991, p. 159 ss.

que tenían su papel en la venganza de sangre, también tendrían poder con respecto a las herencias y las propiedades y serían los promotores de la esclavización interna que estaba sufriendo la población. Muy probablemente los miembros menos favorecidos de la fratria eran objeto de la esclavitud por deudas por parte de los *aristoi* de la misma⁴⁷.

La visión tradicional contemplaba a las fratrias como una institución a la que pertenecería una minoría de la población, los *gennetai*, y que habría sido ampliada con Solón o Clístenes⁴⁸, abriendo sus puertas a los orgeones que constituirían el resto de la población

⁴⁷ Los *athenaioi* (en la ley de Dracon) serían miembros de la comunidad, lo que, sin embargo, no les daba derecho a beneficios o prerrogativas: Frost, *op.cit.*, "Aspects...", p. 48. Sobre la situación de *stasis* y esclavitud con anterioridad a Solón y, consecuentemente, lo que significó la *Seisachtheia* existe mucha bibliografía y opiniones diversas; véase Hammond, *op.cit.*, "Land Tenure...". E. Will, "Soloniana. Notes critiques sur des hypothèses récentes", *REG*, 82, 1969, 104-116. F. Cassola, "La proprietà della terra fino a Pisistrato", *PP*, 28, 1973, 75-87. Snodgrass, *op.cit.*, *Archaic Greece*, p. 93; T.W. Gallant, "Agricultural systems, land tenure, and the reforms of Solon", *ABSA*, 77, 1982, 111-121. T.E. Rihll, *op.cit.*, "Ektemoroi...". G. Schiis, "Solon and the Hektemoroi", *Ancient Society*, 22, 1991, 75-90; E. Meeksins-Wood *Peasant and Slave. The Foundation of Athenian Democracy*, London, 1988; véase especialmente Manville, *op.cit.*, *The Origins*, p. 93 ss (p. 78: posiblemente la legislación de Dracon incluía leyes sobre esclavitud y tiranía; véase apéndice a capítulo 1º, nota 17); M.I. Finley, "La esclavitud por deudas y el problema de la esclavitud", *Grecia Antigua. Economía y Sociedad*, Barcelona, 1984, p. 169 ss (artículo publicado por primera vez en francés en *RD*, serie 4ª, 43, 1965, 159-184); C. Mossé, "Les dependants paysans dans le monde grec à l'époque archaïque et classique" y P. Lévêque, "Les dépendants de tipe hilotique", en *Terre et paysans dépendants dans les sociétés antiques*, E.Ch. Welskopf, ed., Paris, 1979, 85 ss. En general se asocia la situación de progresiva esclavización del demos y de la dependencia del mismo (en este sentido se interpreta generalmente a los hectémoros) a la organización y posesión de la tierra del Ática (marcada por los *horoi* que arranca Solón -Sol., 24, Rodríguez Adrados, *Líricos*, I, p. 201-, que pudieron ser *horoi* hipotecarios, aunque no se tiene ningún testimonio de éstos hasta el s.IV -J.V.A. Fine, *Horoi*, *Hesperia* suppl., IX, 1951 y también M.I. Finley, *Studies in Land and Credit in Ancient Athens, 500-200 B.C.*, New York, 1973-; o tal vez *horoi* que marcaban la tierras públicas o comunales -de las fratrias-, como propiedad privada de los *aristoi*: véase más abajo, nota 102). Crítica esta relación de la *Seisachtheia* con la tierra, proponiendo un sentido metafórico para *horoi* en la poesía de Solón mencionada más arriba: E.M. Harris, "A New Solution to the Riddle of the Seisachtheia", en *The Development of the polis in archaic Greece*, London-New York, 1997, 103-112. Para una interpretación totalmente diferente del fragmento de Solón y de la Sisactia, que considera la "Tierra negra" liberada, Eleusis, que se hallaría en manos megarenses, y los *horoi*, del fragmento de Solón, mojones fronterizos: L.M. L'Homme-Wéry, *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, Genève, 1996, p. 23 ss (siguiendo a H.van Effenterre, "Solon et la terre d'Eleusis", *RIDA*, 24, 1977, 91-130). La tesis de esta autora que pone de relieve con acierto la importancia de Eleusis y la diosa eleusina Deméter en la política de Solón, no resulta convincente en su argumentación principal, la suposición de que la "liberación" (de la esclavitud de las personas) del demos derivara de la reconquista del territorio eleusino; es decir el intento de solución por parte de Solón de la *stasis* interna de toda el Ática (documentado suficientemente por las fuentes) no puede reducirse a una parte de la política de Solón, la delimitación de las fronteras de la *polis* (Salamina y Eleusis).

⁴⁸ Clístenes respetó la organización de las fratrias tal y como estaban según el testimonio de Aristóteles: "Los *gene*, las fratrias y los sacerdocios dejó a cada demo guardarlos según la tradición (*kata ta patria*)": Arist., *Ath.*, 21.6.

indiferenciada. Como testimonio se hace remontar a estas fechas una ley citada por Filócoro que aparece, sin embargo, mencionada en el contexto de los acontecimientos del s. IV y en la que se lee: “los frátores recibirán obligatoriamente a los orgeones y a los *homogalactes* que llamamos *gennetai*”⁴⁹. Andrewes critica este esquema y postula que los orgeones constituían sólo una minoría enriquecida dentro de la fratria⁵⁰. En cualquier caso este planteamiento entra en contradicción con la ley de homicidios de Dracon de la que se deduce la pertenencia de todo el demos a las fratrias. Probablemente la ley de Filócoro alude a la aceptación inmediata en esta institución, sin ningún tipo de “examen”, de los *gennetai* y orgeones, en algún momento de reorganización y recuento de los miembros de las fratrias⁵¹. Tanto los *gennetai* como los que pertenecían a los orgeones, definidos en los axones de Solón como asociaciones de culto a un dios⁵², formarían parte de las fratrias pero no constituirían subdivisiones de las mismas. *Gene* y fratrias, aunque pudieron tener sus orígenes en asociaciones de parentesco, tenían un carácter “público” y sólo podrían ser creados (quizás a partir de un momento dado) por el estado, mientras que los orgeones eran organizaciones de culto privadas. Solón en su legislación se ocupó de la regulación interna de estas corporaciones.⁵³

⁴⁹ Filócoro, *FGrH* 328 F 35a. Para la visión tradicional: C. Hignett, *A History of Athenian Constitution*, Oxford, 1952, p. 390-91 (según este autor, con Clístenes). H.T. Wade-Gery, *Essays in Greek History*, Oxford, 1958 (no identifica a los *gennetai* con los Eupátridas). Hammond, *op.cit.*, “Land Tenure...”; W.S. Ferguson, “The Attic orgeones”, *HThR*, 37, 1944, 61-140; W.S. Ferguson, “The Salaminioi of Heptaphylai and Sounion”, *Hesperia*, 7, 1938, 29 ss.

⁵⁰ A. Andrewes, “Philocoros on Phratries”, *JHS*, 81, 1961, 1-15: la evidencia epigráfica no corrobora el hecho de que los orgeones estuviesen formados por la mayoría de la población.

⁵¹ Andrewes, “Philocoros...”, *op.cit.*, p. 2. Bourriot, *op.cit.*, p. 654, sitúa esta ley después de la guerra del Peloponeso y postula que con el término “*gennetai*” (iguales a los *homogalactes*) no se está aludiendo a las grandes familias sacerdotales, sino a antiguas comunidades rurales. Lambert, *op.cit.*, *The Phratries*, p. 57 ss, supone que esta ley forma parte de la legislación de Pericles sobre la ciudadanía, que habría afectado, lógicamente, a las fratrias.

⁵² Seleuco, *FGrH* 341 F1; Ruschenbush, *op.cit.*, *Solonos Nomoi*, F 76b.

⁵³ Ferguson “The Attic orgeones”, *op.cit.*, p. 72. Fratrias en Argos probablemente nacidas de reorganización constitucional y regional a comienzos del s.V (tal vez modeladas según las del Ática): R.D. Crome, “Attic Paiania and Paionidai”, *Glotta*, 56, 1978, p. 67; R.A. Tomlinson, *Argos and the Argolid*, Ithaca, 1972, 56-57 (este autor cree, sin embargo, que las fratrias son antiguas en Argos). Para la lista de las fratrias véase: W. Vollgraft, “Inscriptions d’Argos”, *BCH*,

Sin embargo, en nuestra opinión, su aportación principal con respecto a la fratría no habría sido cambiar su composición, pues ya formaría parte de ella todo el demos, sino hacerla criterio de ciudadanía, lo que realizó al definir por ley una serie de derechos mínimos para todos los atenienses.

Es decir, ser ciudadano ateniense a partir de Solón comportaba una serie de prerrogativas, entre las que estaba el no poder ser esclavizado, y estas medidas se aplicaron a todos los inscritos en las fratrias (y probablemente a aquellos que se reincorporaron en estos momentos a ellas) por ser esta institución la que “naturalmente” abarcaba a toda la población. La consecuencia es que el estado, en lugar de controlar a todo el demos registrado en fratrias de forma *indirecta* a través de la aristocracia, los *aristoi* de cada una de ellas, a partir de ahora lo hace de forma *directa*, no en el sentido de atender a los registros que tal vez seguirían gestionados por los *aristoi*, sino en el sentido de hacer de cada miembro de la fratría un ciudadano con unos derechos y unas obligaciones de cara, no ya a su antiguo patrón, sino al estado. La minoría privilegiada de cada fratría no podría decidir ya arbitrariamente quiénes participaban o no de ésta. A partir de ahora la aristocracia *teóricamente* sólo puede seguir manejando a sus antiguas clientelas a través del aparato del gobierno, ejerciendo las magistraturas. Se produce un fortalecimiento, al menos teórico, por ley, de lo “público” frente a lo “privado”, del estado, aunque estuviese controlado por la aristocracia, frente al poder *particular* de la misma.⁵⁴

33, 1909, 171-200. Ley de Solón que menciona los orgeones, los frátres, los *gennetai*, *thiasoi*...: *Gaius* en Justiniano, *Digesta*, 47.22.4; Ruschenbush, *op.cit.*, *Solonos Nomoi*, F 76a; véase Whitehead, *op.cit.*, *The Demes*..., p. 13. Estos grupos tenían sus propias regulaciones válidas siempre que no contradijeran al estado.

⁵⁴ Véase para la distinción y convivencia de los “público” y lo “privado” en época clásica: D. Musti, *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma-Bari, 1995, especialmente p. VII ss y p. 14 ss.

La fratría, mucho más definida, se convierte con Solón en marco de ciudadanía, como antaño había pasado a ser unidad de reclutamiento. El legislador tras la *Seisachtheia*⁵⁵ o liberación del demos, estipula por ley la prohibición de los préstamos sobre las personas, cerrando la puerta a la esclavitud interna de la sociedad⁵⁶. Asimismo garantiza para el nivel más bajo de los ciudadanos atenienses, los *thetes*, la participación en la asamblea y en los tribunales (o “el tribunal”, la *Heliea*)⁵⁷. También legisla sobre las herencias, permitiendo la adopción y anulando, o por lo menos disminuyendo, la intromisión de los parientes lejanos y los fratores (especialmente los *aristoi* que tomaban sin duda el asunto en sus manos en caso de faltar un heredero) y promoviendo la propiedad privada de la familia nuclear que, con las reformas de Solón, probablemente se adueñó de la tierra que trabajaba.⁵⁸

⁵⁵ *Seisachtheia*: Sol., 3.23-25 y 24 (Rodríguez Adrados, *op.cit.*, *Líricos*, vol.I, p.189, 201-202). Arist., *Ath.*, 2, 6, 12.4. Plu., *Sol.*, 13-16 (16.7: sacrificio llamado “*seisachtheia*”); Ruschenbusch, *op.cit.*, *Solonos Nomoi*, F 67-69 (Poll., 7.151; Hsch., s.v. *epimortos*); Filócoro, *FGrH* 328 F 144. Sobre la situación de *stasis* con anterioridad a Solón y la *Sisactia*: Véase la nota 47. Tal vez la liberación de parte del demos se llevó a cabo a través de la ley de amnistía (Plu., *Sol.*, 19.4; véase más abajo, cap. 4º, nota 111) y tal vez la ley de inmigración: Rihll, *op.cit.*, “*Hektemoroi...*”, p. 122-123. Para la visión de Androción de la *Seisachtheia* como una reducción de las deudas en lugar de una cancelación de las mismas: Ph. Harding, “*Androtion's View of Solon's Seisachtheia*”, *Phoenix*, 28, 1974, 282-289.

⁵⁶ Solón abolió la esclavitud interna de la sociedad y promocionó la externa; véase sobre el tema: M.I. Finley, *La Grecia antigua, economía y sociedad*, Barcelona, 1984, p. 127 ss y p. 169 ss. M.M. Mactoux, “*Lois de Solon sur les esclaves et formation d'une société esclavagiste*”, *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Tokyo, 1986, 331-354. Manville, *op.cit.*, *The Origins*, p. 132 ss: Solón al definir al ciudadano libre también define al esclavo separado de la comunidad.

⁵⁷ Arist. *Ath.*, 7, 1.; Arist., *Pol.*, 1273b 35-74a 5. E. Ehrenberg, *From Solon to Socrates*, London, 1968, 48 ss. C. Hignet, *op.cit.*, 86 ss. P.B. Manville, “*Solon's Law of Stasis and Atimia in Archaic Athens*”, *TAPA*, 110, 1980, 213-221. W.G. Forrest, *Los orígenes de la democracia griega*, Madrid, 1988 123 ss. C. Mossé, “*Comment s'élabore un mythe politique. Solone père fondateur de la démocratie athenienne*”, *Annales ESC*, 34, 1979, 425-437 (visión escéptica). Sealey, *The Athenian*, *op.cit.*, p. 67.

⁵⁸ Legislación sobre las herencias: Plu., *Sol.*, 21. Is., *Menecles* (2), 13, 24. D., *Leocares* (44), 49, 63, 67, 68; D., *Stephanos* (45), II, 14. L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce Antique*, Paris, 1968, 121-149. A.R. Harrison, *The Laws of Athens*, Oxford, 1968, vol I, 149-150. D. Asheri, “*Laws of Inheritance. Distribution of Land and Political Constitution in Ancient Greece*”, *Historia*, 12, 1962, 6 ss. W.K. Lacey, *The Family in Classical Greece*, Ithaca, New York, 1968, 88 ss y 125 ss. Distribución de la tierra (lo que no significa un reparto igualitario de la misma): Manville, *The Origins...*, *op.cit.*, p. 129. Forrest, *op.cit.*, *Los orígenes...*, pp. 144-145. V. Rosivach, “*Redistribution of land in Solon, fragment 34 West*”, *JHS*, 112, 1992, 153-157; según este autor el fragmento 34 de la poesía de Solón no aludiría, como se ha supuesto, al rechazo por parte del legislador de una redistribución de la tierra entre todo el demos (impensable para

Todo ello vendría sancionado por la creación de un ancestro, *patroos*, común a todos los ciudadanos, *el nuevo dios de la fratria*, Apolo Patroos, que, junto a Zeus Basileus que vimos en el capítulo anterior, *también aparece en el juramento de los heliastas*, institución (la Heliea) que, como se verá más abajo, se remonta al legislador.

Además existe otro indicio por el que se puede atribuir a Solón el culto del nuevo dios. Apolo Patroos aparece en lo que se ha supuesto que era la parte arcaica de la fórmula de la docimasía⁵⁹, que aludiría a la pertenencia a una fratria. Demóstenes en su discurso sobre la ley de Leptines atribuye a Solón la creación de esta prueba de aptitud o legitimidad que se realizaba delante del Consejo, en la que, además del interrogatorio citado, se llevaba a cabo el juramento de guardar las leyes, realizado sobre la piedra (el *lithos*) del ágora nueva; esta ceremonia es extraordinariamente parecida, si no lo misma, que la del juramento de los arcontes instituido por Solón en el ágora al término de su constitución y que, según Aristóteles, seguían realizando los magistrados, refiriéndose con ello seguramente a la ceremonia de la docimasía.⁶⁰

El culto de Apolo Patroos tiene una especial conexión con los *gene* como ha puesto de manifiesto Andrewes. Lo más probable es que el dios se pusiera en muchos casos bajo el control de los miembros de los *gene*, quienes permitirían la participación en su culto al resto de la fratria en la que se hallaban inscritos⁶¹. Este podría ser el caso, en el discurso de Demóstenes contra Eubúlides, de Euxiteo que habría sido presentado ante los altares

esa época), sino más bien a su negativa a confiscar las tierras a los nobles y repartirlas entre los que le habían apoyado, en gran parte personas enriquecidas pero no nobles.

⁵⁹ Andrewes "Philochoros...", *op.cit.*, p. 8.

⁶⁰ Sobre la docimasía véase más arriba nota 40; también Poll., 8.86. Harp., s.v. *lithos*. D., *Leptines* (20), 90. Ceremonia con Solón: Arist., *Ath.*, 7.1; Plu., *Sol.*, 25.1-2.

⁶¹ Andrewes, *op.cit.*, "Philochoros..."; los *gene* de los *Elasidai* (no se sabe con seguridad si se trataba de una fratria o un *genos*; Hedrick, *op.cit.* "Phratry Shrines...", p. 244, cree que se trata, más bien, de una fratria) y de los *Gephyraioi* tenían templos consagrados a Apolo Patroos (IG II² 3629 e IG II² 3629, respectivamente). Los Salaminios sacrificaban a Apolo Patroos en el mes de Metageitnión y celebraban las Apaturias: Sokolowski, *op.cit.*, LSCG, suppl., 1962, n° 19, p. 52.

de Apolo Patroos y Zeus *Herkeios* del *genos* de su fratría al que, sin embargo, no está claro que perteneciera. Probablemente la fratría de Euxiteo (independientemente de si él pertenecía o no a un *genos*) utilizaba para el registro de los niños el altar de Apolo Patroos propiedad de un *genos* cuyos miembros lo eran también de la fratría⁶². Conocemos otro caso mencionado por Esquines en el que los miembros de una fratría *participaban* en los mismos cultos que el *genos* de los Eteobútadas⁶³. La situación debía de ser muy dispar; algunas fratrías dispondrían de sus propios altares de Apolo Patroos y Zeus *Herkeios*, otras posiblemente utilizaban el del ágora, y otras los de los *gene* que estaban incluidos en ellas. En cualquier caso no es imposible pensar que frente a ciertos privilegios que los *aristoi*, los miembros de los *gene*, habían perdido, se mantuviera su preponderancia en el terreno religioso, conservando los antiguos cultos y asumiendo la tutela del nuevo dios Patroos dentro de la fratría⁶⁴.

No se sabe si Apolo Patroos se celebraba públicamente en algún día en especial. El *genos* de los Salaminios sacrificaban al dios en el mes Metageitnión. Tal vez se veneraba en las Targelias, fiestas en las que está unido a Apolo Pitio. Iseo menciona la presentación de un niño adoptado en estas fiestas y podemos suponer que fue llevado ante el altar de Apolo Patroos⁶⁵. Además las Targelias son paralelas a las Pianopsias de octubre, mes en el que se celebraban las Apaturias. Por último no podemos descartar que se hubiese

⁶² D., *Eubúlides* (57), 66, 67, 46, 54. Andrewes postula que Euxiteo y su padre no pertenecían al *genos*: *op.cit.*, "Philochoros.", p. 7. Lambert, sin embargo, postula que Euxiteo sí pertenecía al *genos* además de la fratría: *op.cit.*, *The Phratries*, p. 71 ss. Bourriot, *op.cit.*, p. 1055 ss.

⁶³ Aeschin., *Sobre la embajada infiel* (2), 147.

⁶⁴ Andrewes, *op.cit.*, "Philochoros..", defiende la posibilidad de que los *gene* hubiesen poseído con anterioridad a la época clásica un *status* privilegiado dentro de las fratrías, basándose entre otras cosas, en un comentario a Demóstenes, 57, en *Lex. Patm.* (s.v. *gennetai*; Latte-Erbse, *Lexica Graeca Minora*, p. 162; Andrewes, *op.cit.* "Philochoros...", p. 8) en el que se alude claramente a un control por parte de los *gennetai* del registro de los frátores (*outoi de tous eggraphomenous eis tous phratoras diakrinontes dai dokimazontes ei politai eisin...*). Contra esta interpretación: Lambert *op.cit.*, *The Phratries*, p. 73, nota 65, que considera este fragmento como una conclusión errónea del lexicógrafo acerca de la ley de Filócoro; a favor: Frost, *op.cit.*, "Aspects...", p. 49, nota 18.

⁶⁵ Is., *Apolodoro* (7), 13. Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 148; véase más arriba nota 61.

introducido también al dios en esta festividad, como supone Schuter, aunque no tenemos ningún testimonio de ello⁶⁶.

⁶⁶ Schuter, *op.cit.*, "Le culte...", pp. 107-109.

El Consejo, la Heliea, el culto a Deméter y el juramento de los Heliastas

Al sur del templo de Apolo Patroos, también en la parte oeste del ágora, se ha encontrado una terraza formando un semicírculo y un edificio, cerca del viejo *Bouleuterion* de finales del s.VI, que se ha asociado con Solón y su creación de un Consejo de 400 miembros, cien por cada tribu, que se reuniría en este lugar al aire libre. Ésta es la primera estructura o construcción del ágora nueva, lo que se ha llamado el edificio C, que se ha fechado a principios del s.VI, hacia el 600-575, y que se halla junto a otras dos habitaciones. Al lado de la sede del Consejo se levantó a finales del s.VI o principios del V un templo dedicado a la diosa frigia, la Madre de los dioses, el Metroon que servía también de sede de los archivos estatales⁶⁷. La relación entre el *Bouleuterion* y el Metroon es estrecha, tanto que los léxicos de Focio y Suda, así como Plutarco, dicen

⁶⁷ Thompson "Buildings...", *op.cit.*, p. 115 ss. Fuentes sobre ambos edificios: Wycherley *Agora* III, *op.cit.*, p. 128 ss (*Bouleuterion*) y p. 150 ss (*Metroon*). Thompson y Wycherley, *op.cit.*, *Agora* XIV, *op.cit.*, p. 27. Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, p. 191 (*Bouleuterion*) y p. 352 (*Metroon*). Boersma, *op.cit.*, p. 15; H.A. Thompson, *op.cit.*, "Building for a more Democratic Society...", pp. 199-200 (primeros restos al aire libre de principios del s.VI; supone también la construcción del Viejo *Bouleuterion* con Efiálfes); L'Homme-Wéry, *op.cit.*, *La perspective...*, p. 254 ss. Pone en duda la utilización de este lugar como sede del Consejo de Solón: Shear, *op.cit.*, "Isonomous...", en *The Archaeology of Athens...*, Coulson et al., eds., p. 229; recientemente S.G. Miller ("Old Metroon and Old Bouleuterion in the Classical Agora of Athens", en *Studies of the Ancient Greek Polis*, M.H. Hansen y K. Raaflaub, eds., Stuttgart, 1995, 133-156) ha postulado la posibilidad de que la estructura que se identifica como "viejo *Bouleuterion*" del 500, fuese el templo de la Madre de los dioses, en lugar de la sede del Consejo, que podría reunirse en el espacio al aire libre, luego ocupado por el templo de Apolo Patroos, en el que se han hallado bancos en la ladera de *Kolonos agoraios* (identificado por A.L. Boegehold -*The Athenian Agora*, vol. XXVIII, Princeton, New Jersey, 1995, p. 118-20- como un *dikasterion*); rechaza la hipótesis de Miller: T.L. Shear, Jr., "Bouleuterion, Metroon and the Archives at Athens", en *Studies of the Ancient Greek Polis*, 1995, 157-190; véase para la frecuencia de la reconversión y reutilización de lugares de reunión de la asamblea (y del Consejo) como lugares de culto: A. Domínguez Monedero, "Assembly Places and Theatres in the Greek World and their Later Reuse for Religious Functions", en *The Pnyx in the History of Athens*, B. Forsén et al., eds., Helsinki, 1996, 57-70 (p. 64: *Bouleuterion*-*Metroon*). Edificio C en relación al *Bouleuterion*: J.Mck Camp II, *op.cit.*, "Athens and Attica...", en *Culture et Cité*, p. 227. Véase para el Consejo de 400 miembros de Solón: Plu. *Sol.*, 19.2. Arist., *Ath.*, 8.4. Rhodes, *op.cit.*, *Commentary...*, p. 153.

del primero que estaba dedicado a la Madre de los dioses. Un escolio a Esquines afirma que el Metroon formaba parte del *Bouleuterion* y Demóstenes alude a que los pritanos sacrificaban a la Madre de los dioses.⁶⁸

Thompson en su estudio sobre la parte oeste del ágora señala, dada la relación estrecha entre el *Bouleuterion*, el Metroon y los archivos estatales, que las tres instituciones nacieron asociadas y que el culto a la Madre de los dioses tuvo que ser precedido por una divinidad semejante o igual a Deméter, postulado también por R. Martin, por P. Lévêque y P. Vidal Naquet, y, recientemente, por L'Homme-Wéry, que asume un culto a "la Madre" iniciado ya por Solón, que se identifica con Deméter, Rea y Gea⁶⁹.

Si admitimos con Thompson la existencia en este lugar de un culto anterior al de la diosa frigia, que nacería al mismo tiempo que el Consejo, al que serviría de apoyo y justificación, como en el caso ya visto de los arcontes con Zeus en la *Stoa basileios* y de las fratrias con Apolo Patroos, podemos sugerir dos posibilidades: Gea o Deméter.

Gea, la Tierra negra (*Ge melaina*), aparece en una de las poesías de Solón, en la que se alude a la liberación del demos y a la redacción de sus leyes, como la *gran Madre de los dioses olímpicos*. En el himno homérico a Gea, que se ha fechado hacia el 580, se alude también a esta diosa como la Madre de todo (*Gaia pammeteiran*) y como la Madre de los dioses (*Meter theon*). Asimismo en el demo ático de Flia se rendía culto a Gea identificada allí con la gran diosa de origen frigio.⁷⁰

⁶⁸ Phot. y Sud., s.v. *Metragurtes* y *Metroon*. Plu., Vit. X, Orat., 842 f. Sch. Aeschin., (3) *Ktesiphon*, 187. D., *Leptines* (20), 90 (también Teoph., *Char.*, 21.11). Wycherley *Stones*, op.cit., p. 35; P.J. Rhodes, op.cit., *The Athenian Boule*, p. 31.

⁶⁹ Thompson *Buildings...*, op.cit., p. 205. Relación del primitivo *Bouleuterion* de Solón con Deméter eleusina: R. Martin, *Recherches sur l'agora grecque*, Paris, 1951, p. 273 y P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athenien*, Paris, 1964, pp. 18-20. L.M. L'Homme-Wéry, op.cit., *La perspective...*, p. 253 ss (sobre el planteamiento general de esta autora, véase nota 47).

⁷⁰ Sol., 24 (Rodríguez Adrados, op.cit., *Líricos*, vol.I, p. 201). Himno homérico a Gea: véase J. Humbert, *Homère, Hymnes*, Paris, 1936, p. 239 ss. En Flia: Paus., 1.31.4; véase E. y Y. Loucas, "Un autel de Rhéa-Cybèles et la grande Déese de Phlya", *Latomus*, 45, 1986, pp. 392-404.

Sin embargo, en nuestra opinión, la divinidad que probablemente precedió a la Madre de los dioses en el Metroon fue Deméter, instalada por Solón junto al Consejo como protectora de esta institución. Tanto Deméter como Gea son diosas madres relacionadas con la fertilidad y la curotrofia. Deméter era venerada en Agra, en la zona del Iliso, como “La Madre” y, como en el caso de Gea, se identifica en ocasiones con la diosa frigia.⁷¹

Lo más probable es que se iniciara ya hacia finales del s.VII y principios del VI un acercamiento entre Deméter y Gea, como se pone de manifiesto en el himno homérico a esta última, que se ha fechado en la primera mitad del s.VI y que tiene muchos paralelismos con el de Deméter, en el que probablemente se inspiró. En las *Bacantes* y en las *Fenicias* de Eurípides encontramos a ambas diosas identificadas; además en el demo de Flia en el que se rendía culto a Gea como la Gran diosa, se veneraba también, asociada a ella, a Deméter *Anesidora*, epíteto propio de la Tierra. También al pie de la Acrópolis, junto a Afrodita Pandemos, culto instituido por Solón (posiblemente sobre uno anterior de la diosa, como se verá en otro capítulo), encontramos de nuevo relacionadas a Gea y a Deméter con los epítetos Curótrofa y *Chloe* respectivamente⁷². Probablemente con el establecimiento de estos cultos de las dos diosas madres junto a la Acrópolis se pretendía unir en el ámbito de lo religioso la ciudad de Atenas y la de Eleusis. Es precisamente en estos momentos, finales del s.VII y principios del s.VI, cuando se produce la incorporación definitiva del culto eleusino al *asty*, lo que probablemente quedó fijado y regulado por primera vez con Solón. Deméter, la diosa

⁷¹ Agra: Clidemo, *FGrH*, 323 F1, 9; Ph., s.v. *Agra*. Identificada con la diosa frigia: E. *Hel.*, 1301-1360. Juliano, *Or.* 5, 159a (igual a Deo, Rea y Deméter).

⁷² Para el himno a Gea y los cultos de Flia véase más arriba nota 70. Himno homérico a Deméter: véase cap. 10º, nota 59. E., *Ba.*, 275; Ph., 685-6. Cultos a Deméter *Chloe* (epíteto eleusino) y Gea Curótrofa: Paus, 1.22.3; Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, p. 2. Véase también para la identificación de la Madre y Deméter en Helena de Eurípides (y también en el culto del ágora a la Madre): G. Cerri, “La Madre degli Dei nell'Elena de Euripide: tragedia e rituale”, *QS*, 18, 1983, 155-183, p. 178

principal de Eleusis, se introduce y se reafirma en Atenas no sólo con el trasvase de los Misterios a la ciudad, sino en nuestra opinión, también *ligándose a una institución política nueva*, el Consejo popular de 400 miembros situado en el ágora junto a Apolo Patroos y la sede de los arcontes, donde realizaban su juramento de fidelidad a las leyes, similar al de la docimasía que según las fuentes se llevaba a cabo delante del Consejo⁷³.

Tenemos varios testimonios de esta asociación entre la *Boule* y el culto a Deméter eleusina. La *Boule* estaba encargada, junto a la Heliea, de controlar y sancionar cualquier infracción cometida en la celebración de los Misterios, como se pone de manifiesto en un fragmento conservado de una ley sobre los Misterios, encontrado en el Eleusinio. Esta vinculación puede remontarse a Solón si aceptamos que la noticia de Andócides, que atribuye al legislador una ley por la que el Consejo debía reunirse en el Eleusinio al finalizar los Misterios, es una reelaboración de alguna regulación soloniana. Por inscripciones se constata la reunión de la *Boule* en Eleusis el 23 de Boedromión y en el Eleusinio del *asty* el 24 de ese mes y también la relación de este órgano con la donación de los primeros frutos a Deméter y Core.⁷⁴

Por último en el juramento de los heliastas, que como veremos enseguida está muy relacionado con el Consejo, aparece, junto a Zeus y Apolo, la diosa Deméter. En este

⁷³ Docimasía delante del Consejo: Arist., *Ath.*, 55.2-5 (docimasía y juramento de los arcontes, similar al establecido por Solón: Arist., *Ath.*, 7.1); D., *Leptines* (20), 90.

⁷⁴ And., (1) *Misterios*, 111. Reunión del consejo en Eleusis y en el Eleusinio: J.D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton, 1975, p. 60. Thompson, *op.cit.*, "Buildings...", p. 206 (IG II², 140: estela del 352 a.C en el Metroon que alude a los primeros frutos ofrecidos a las divinidades eleusinas y en la que se menciona al *grammateus tes Boulees*); K. Clinton, "A law in the city Eleusinion concerning the Mysteries", *Hesperia*, 49, 1980, 258-284: varios fragmentos que contienen una ley del s.IV, según Clinton la más completa en relación a los Misterios desde tiempos de Solón, en la que aparece la *Boule* y la Heliea junto al basileus para sancionar las infracciones: p. 279. Además existe otra inscripción (IG I², 76) que relaciona la *Boule* con los primeros frutos a las diosas eleusinas: p. 280. Véase también para esta relación estrecha de la *Boule* con los Misterios de Eleusis: Rhodes, *op.cit.*, *The Athenian Boule*, p. 35 y 127 ss (relación de la *Boule* con la ofrenda de los primeros frutos en Eleusis, con los *hieropoioi* de los Misterios y con los Misterios mismos; además el demarco de Eleusis, entre otros oficiales, rendía cuentas a la *Boule* después de ejercer su cargo, y varias inscripciones constatan dedicaciones de *phialai* en Eleusis por parte del consejo).

juramento, que probablemente se remonta a Solón (como la Heliea) se habrían recogido estos tres cultos nuevos instalados por Solón en el ágora que sancionaban reformas importantes en el terreno político.

El juramento de los heliastas (*horkon ton Heliastikon*) que se realizaba “por Zeus (*Basileus*, en Pólux), Apolo Patroos (o Helios) y Deméter”, se asocia a un lugar de Atenas, en la zona del Iliso, Ardeto, así llamado según las fuentes por el héroe de este nombre que llevó al demos ateniense, sumido en una situación de *stasis*, a la concordia (*homonoia*), haciendo jurar a todo el pueblo por estos tres dioses⁷⁵. Según el léxico de Suda en Ardeto juraron *todos los atenienses* por decreto público (*demosia*)⁷⁶. La historia de Ardeto que sirve como *aition* para el juramento coincide con la situación en la que se hallaba Atenas con Solón, que al igual que el héroe también procuró remediar la *stasis* e instaurar la concordia entre los ciudadanos⁷⁷. Prueba de ello es el juramento que comentamos en el capítulo anterior, realizado por Zeus *Hikesios*, *Katharsios*, *Exakester*, epítetos relacionados con una purificación, y en el que se vieron implicados probablemente los magistrados, la clase dirigente (los *gene*) en el altar recién inaugurado del dios en el ágora nueva.⁷⁸

⁷⁵ Juramento de los Heliastas: Sch. Aeschin., (1) *Timarco*, 114 (Apolo Patroos, Deméter y Zeus); Poll., 8.122 (Apolo Patroos, Deméter y Zeus *Basileus*); Ann Gr, Bekker, I, 443, 29 ss (Zeus, Deméter y Helios). También aparece un juramento por Zeus, Apolo y Deméter en sch. A., *Eq.*, 941 y en D., *Adv. Callip.* (52), 9 (ante los *andres dikastai*). Instituido por Solón según Demóstenes: D. *Sobre la corona* (18), 6; D., *Timócrates* (24), 147-48 (Demóstenes habla del juramento del Consejo en el contexto del juramento de los heliastas, aunque tanto la versión que tiene del juramento del Consejo y de la Heliea son obviamente posteriores al legislador, como se verá más adelante). Poseidón en lugar de Apolo: D. (24) *Timócrates*, 151 (posiblemente Poseidón sustituye a Apolo, coincidiendo con el auge del culto a Poseidón en el s.V: véase más arriba, nota 19).

⁷⁶ Sud., s.v. *Ardettes*; Harp., s.v. *Ardettos*. véase también Ann Gr, Bekker, I, 183, 4; 207, 2.

⁷⁷ *Stasis*: Arist., *Ath.*, 5.2 (Solón es elegido ante esta situación como *diallaktes*, pacificador). Dice Solón en su poesía: “escribí leyes (*thesmous*) igualmente (*homoios*) para el hombre del pueblo como para el rico”: Sol., 24, líneas 18-19 (Rodríguez Adrados, *op.cit.*, *Líricos*, vol.I, p. 202).

⁷⁸ Poll., 8.142. Véase p. 22 y nota 64 del cap 1º. En Hesiquio se mencionan probablemente dos juramentos atribuidos a Solón: Ruschenbusch, *op.cit.*, p. 85.

Sin embargo es probable que en estos momentos se llevara a cabo también otro juramento, de todo el demos ateniense, que habría inaugurado lo que se conocía en época clásica como el *horkos ton heliastikon* realizado, según la leyenda de Ardeto, por todo el pueblo. Heródoto efectivamente atribuye a Solón un juramento de estas características en el que todo el demos se comprometía solemnemente a guardar las leyes durante diez años hasta el regreso del legislador. También en Plutarco aparece algo similar, pero en relación *al Consejo*⁷⁹. Generalmente se piensa que este supuesto juramento es una trasposición de aquél otro que realizaron todos los atenienses, según Andócides, congregados por tribus y por demos, en el año 410⁸⁰. Sin embargo es muy probable que, como el órgano de la Heliea, también se remonte a Solón el juramento de los heliastas. Además existe una gran similitud entre la situación política de la época del legislador y la descrita en la leyenda de Ardeto. Por otra parte “Ardeto” era también un lugar de Atenas que aparece en la topografía de la leyenda de Teseo, héroe con el que hemos encontrado muchas “afinidades políticas” con Solón⁸¹. Para este juramento se congregaría a todo el demos *por fratrias* como supone Rhodes⁸², lo que además coincide con la nueva reorganización que Solón hace de las mismas y con su papel de “heraldo que reúne al demos”, en este caso para jurar las leyes.

Según el léxico de Hesiquio Solón estipuló en los *axones* un juramento por tres dioses; Algunos han relacionado esta noticia con la de Pólux en la que aparece Zeus con los tres

⁷⁹ El juramento de todo el demos es probablemente al que se refiere la frase de Hesiquio: *anchistinden amnuon. eggus ton bomon. para Soloni*: véase apéndice sobre los *gene*. Hdt., 1.29.2. Plutarco alude a *dos juramentos*: el del Consejo y el de los arcontes en la piedra (*Sol.*, 25.3). Según Demóstenes Solón inició el juramento de los *dikasteria*: ver más arriba, nota 75.

⁸⁰ And., *Misterios* (1), 90, 97. También en el 403: And., *Misterios* (1), 90.

⁸¹ Plu., *Thes.*, 27: lucha de Teseo con las amazonas en el Paladio, Ardeto, el Liceo. Arist. fr. 2 (Rhodes, *op.cit.*, *Commentary...*, p. 74): Teseo hizo un pregón (*ekeruxe*) y dispuso que todos los atenienses fuesen iguales y con el mismo derecho (*ep' ise kai homoia*), lo que recuerda la *homonoia* de Solón.

⁸² Rhodes *op.cit.*, *Commentary...*, p. 135.

epítetos mencionados⁸³. Sin embargo es más probable que Hesiquio haga referencia a los dioses del *horkos ton heliastikon* ya que añade que se hacía “según Homero” (*kata to Homerikon*). En la Iliada aparece varias veces un juramento en el que se pone por testigos a Zeus (Pater), Helios y Gea y otras divinidades menores como los ríos... Esta fórmula con los tres dioses se mantuvo en varios lugares, pues los encontramos en contratos públicos en Caria, en el Quersoneso tracio, en Pérgamo, en una emancipación de esclavos en Etolia. En Ereso y Lesbos los jueces juraban por Zeus y Helios⁸⁴. Gea aparece en una de las poesías de Solón como testigo en un juramento ante el “tribunal del Tiempo”⁸⁵. Hemos visto ya la relación de Apolo, especialmente Patroos, el ancestro de los atenienses, con Helios (junto con Gea, padres de los Tritopátoreos)⁸⁶, y de Gea con Deméter. Lo que Solón hace, como en muchas otras cosas, es apropiarse, para una de sus medidas políticas, de algo tradicional, como el juramento de Homero por Zeus, Helios y Gea, transformándolo según los intereses del momento y propiciando la identificación de Helios con Apolo Patroos, el nuevo ancestro de los atenienses, y de Gea con Deméter que cobra ahora mucha importancia con la incorporación de los Misterios de Eleusis a Atenas.

Generalmente se acepta que Solón concedió parte del poder judicial al demos, principalmente la posibilidad de que uno cualquiera (*ho boulomenos*) pudiese iniciar un

⁸³ Hesiquio: s.v. *Treis theoi*. Véase nota 78.

⁸⁴ Hom., *Il.*, 3.104, 276 ; 19.258: Zeus, Helios y Gea, divinidades asociadas a los juramentos; Cook (*op.cit.*, Zeus, vol II, parte 2, p. 1094 ss) relaciona esta noticia de Hesiquio con una fórmula que aparece en la Iliada y en la Odisea repetidas veces (Hom., *Il.*, 2.371; 4.288; 7.132 ...); sin embargo esta fórmula, más que un juramento, es una súplica: “desearía oh Zeus Pater, Atenea, Apolo ...”. Juramentos por Zeus, Helios, Gea en Caria, en el Quersoneso tracio y en Etolia, así como en Ereso y Lesbos: Cook, *op.cit.* Zeus, vol.I, p. 728-9 (Zeus, Helios y Gea en una manumisión en Etolia: IG IX, I, 412; Cook, *op.cit.*, vol II, parte 1, p. 884); véase también Pauly, *RE*, Bd VIII, 1, col 59; Esmirna y Pérgamo: W. Dittenberg, vol I, n° 229, lin., 40 ss, 62 ss y n° 266, lin. 24 s. Hermes triple encontrado en Arcadia dedicado a Zeus, Poseidón y Deméter (IG V 2, 73): M. Jost, *op.cit.*, *Sanctuaires...*, p. 150. (relación de Apolo, Helios, Poseidón: véase más arriba, nota 21).

⁸⁵ Sol., 24 (Rodríguez Adrados, *op.cit.*, *Líricos*, vol.I, p. 201).

⁸⁶ Sch. Pl., *Euthd.*, 302c; sch., Hom. *Il.*, 18, 239; Tritopátoreos: Filócoro *FGrH* 328 F 182.

proceso judicial en favor del que hubiese sido agraviado, y en segundo lugar la *eis to dikasterion ephesis*, que se ha interpretado generalmente como la apelación al tribunal popular en contra de la sentencia de un magistrado⁸⁷. Aunque Aristóteles menciona los *dikasteria*, los tribunales populares, la mayoría de los autores consideran que en la época de Solón únicamente había un único tribunal popular, inaugurado por el legislador, la Heliea, palabra arcaica que se conservaba en la época clásica para designar el mayor tribunal popular de Atenas. Significativamente se conoce “la Heliea”, en singular, lo que indica efectivamente que a principios del s.VI no estaban diversificados los *dikasteria*. También se mantuvo la palabra “heliasta” para designar a los miembros de los tribunales populares, así como el *horkos ton heliastikon* para el juramento de los jueces (*andres dikastai*)⁸⁸. En el discurso de Demóstenes contra Timócrates se hace referencia a una ley que parece antigua y que generalmente se ha adscrito a Solón, en la que se menciona el poder de la Heliea de juzgar y encarcelar en procesos judiciales iniciados por cualquiera, *ho boulomenos*. Un poco más adelante en el mismo discurso se alude de nuevo a esta prerrogativa de aumentar la pena con el encarcelamiento, atribuida al *dikasterion* en este caso, que se hace remontar explícitamente a Solón⁸⁹. En el discurso contra Aristócrates se hace referencia también a la Heliea en una ley probablemente arcaica y en la que se mencionan directamente los axones; en este caso los magistrados (como *dikastai*) tienen

⁸⁷ Arist., *Ath.*, 7.3; 9.1. Arist., *Pol.*, 2, 1273b 35-1274a 5; 1274a 15-18. Plu., *Sol.*, 18. Véase Rhodes, *Commentary...*, *op.cit.*, p. 160. Sobre éfesis véase también: A.R.W. Harrison, *The Law of Athens*, II, Oxford, 1971, pp. 72-4; véase también M. Herman Hansen, “Solonian Democracy in Fourth-Century Athens”, *Classica et Mediaevalia*, 40, 1989, 71-99 (pp. 91-92); este autor lo enfoca desde el punto de vista de la visión que se tenía en el s. IV de la constitución soloniana, sin entrar a considerar los elementos históricos de época de Solón que pudiera haber en ella.

⁸⁸ Heliea como el *dikasterion* más grande de Atenas: Harp., s.v. *Heliea*; sch. D., (24) *Timócrates*, 21. Ann Gr, Bekker, I, 262 y 310 (relación con Helios, pues se reunía al aire libre). D., (23) *Aristócrates*, 97: el heraldo maldice en cada asamblea a quien engañe al Consejo, al demos o a la Heliea. Mención de Heliea y de heliastas como dikastas: A., *Eq.*, 798; Ar., *Avispas*, 197, 206, 772, 891; Ar., *Lys.*, 38. Juramento de Heliastas: Hyp., *Eux.* (3), 40. Aeschin. *Timarco* (1), 170. D., *Leptines* (20), 118; D., *Midias* (21), 42; D., *Timócrates* (24), 21 y 148; véanse más arriba, notas 75 y 76.

⁸⁹ D., *Timócrates* (24), 105-114; Ruschenbusch, *op.cit.* F 111-114 (p. 114).

el poder de introducir la acción iniciada por cualquiera, *ho boulomenos*, ante la Heliea quien finalmente decide (*diagignoskein*) la sentencia⁹⁰. Todo ello recuerda la ley de homicidios de Dracón, en la que los *basileis* tienen la capacidad de “*dikazein*” pero es el tribunal de los éfetos quien decide el veredicto, “*diagnonai*”. En el s.VII los magistrados estaban encargados de administrar justicia como se pone de manifiesto en Hesíodo; en la Constitución de Atenas se dice que con anterioridad a Solón los magistrados eran soberanos (*kyrioi*) de dictar sentencias en los juicios y que luego vieron su acción reducida a la instrucción (*anakrasis*) del proceso. Probablemente ésta fue su situación ya con la legislación de Dracón, por lo menos en lo concerniente a los casos de homicidios que podían transferirse (*epthesis*), al cuerpo de los éfetos creado por este legislador, un tribunal de 51 miembros elegidos *aristinden* probablemente dentro del Areópago (es decir, quizás una comisión especial del Areópago elegida como tribunal).⁹¹

⁹⁰ D., *Aristocrates* (23), 28. Véase sobre el significado de *dikazein*: Rhodes, *Commentary...*, *op.cit.*, p. 586; tiene dos sentidos: presidir el juicio siendo responsable de declarar la sentencia y también decidir el veredicto (comentario a Arist., *Ath.*, 52.2); para un significado diferente de *dikazein* y *diagignoskein* (los magistrados deciden qué tipo de juramento, que era decisivo, tiene que hacerse y cuál de los litigantes o de los testigos tenía que hacerlo), que entraña otro concepto de la justicia en época arcaica y de su evolución: G. Thür, “Oaths and Dispute Settlement in Ancient Greek Law”, en *Greek Law in its Political Setting*, Oxford, 1996, 57-72. Véase más abajo nota 91.

⁹¹ Ley de Dracón: véase nota 5, apéndice a cap. 1º (*kyrbeis* y *axones*). Hes., *Op.*, 248-73. Arist., *Ath.*, 3.5: “(los magistrados) eran soberanos (*kyrioi*) y con atribuciones de sentenciar por sí y no como ahora de instruir el proceso (*proanakrinein*)”; también en Suda, s.v. *archon*. Sealey, *op.cit. The Athenian...*, opina que detrás de la noticia de Aristóteles se puede conjeturar el paso de una *anakrasis* a una *proanakrasis*; es decir, los magistrados no habrían sido soberanos en los juicios con anterioridad a Solón: p. 68-69. La mayoría de los autores consideran que los magistrados originariamente juzgaban y decidían la sentencia en la esfera que les correspondía: M. Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, Berkeley, 1986, p. 6-7. D.M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, N.Y., 1978, pp. 26-27; Gagarin, *op.cit.*, *Early...*; S. Humphreys, “The Evolution of Legal Process in Ancient Attica”, en *Tria Corda Scriti in onore di A. Momigliano a cura di E. Gabba*, 1983, 257-272 (pp. 236-237). En Arist., *Ath.*, 1285 B 9-12 se dice explícitamente que los primeros reyes juzgaban (*tas dikas ekrinon*). En nuestra opinión lo más probable es que en el s.VII los magistrados fueran soberanos en los juicios en muchos casos, pero aquellos de más envergadura, como homicidios, crímenes contra el Estado... se decidirían finalmente (*diagnonai*) en el Areópago, o a partir de Dracón, en el tribunal de los éfetos (especialmente para homicidios). Éfetos establecidos por Dracón: Poll., 8.125 (elegidos *aristinden*); en la ley de Dracón el juicio lo presiden (*dikazein*) los *basileis* y deciden los éfetos (*diagnonai*); para una visión diferente del procedimiento judicial en la que se destaca la importancia del juramento: G. Thür, *op.cit.* (véase nota anterior); también E. Carawan, *Rhetoric and the Law of Draco*, Oxford, 1998, p. 48 ss (y especialmente p. 57 ss); sin embargo, a pesar de la interpretación diferente sobre el

La tesis tradicional, defendida recientemente por Ostwald contra Hansen, es la que postula que la Heliea no era más que la Asamblea (la *ekklesia*) en funciones judiciales y que se trataba de un tribunal de apelación, entendiendo la “*epheasis eis to dikasterion*” de Aristóteles como una apelación a la sentencia de un magistrado. La palabra “Heliea” derivaría etimológicamente del dórico *halia*, “asamblea del pueblo”⁹². Hansen, basándose en la interpretación que Ruschenbusch da a la palabra *epheasis*, “transferencia” o “consulta”, y en el texto de Aristóteles en el que se habla de los *dikasteria* (o *dikasterion*), propone que con Solón se inauguraron ya “los tribunales populares”. Según este autor el argumento de la etimología no es consistente ni decisivo y además hubiera sido impensable y poco operativo hacer de la Asamblea un tribunal de justicia, aunque fuese sólo de apelación. Sealey sigue a Hansen al rechazar igualmente la identificación de la Heliea con la *ekklesia*, sin embargo postula que se trataba de un único tribunal de primera instancia como se deja entrever en la ley mencionada más arriba recogida por Demóstenes. Además, continúa este autor, los *dikastai* en época clásica debían tener 30 años y jurar el juramento de los heliastas, lo que contradice la idea de la Heliea como la Asamblea en funciones judiciales. Lo que Solón inaugura, según Sealey, es la jurisdicción popular en primera instancia con un tribunal que probablemente tendría 501 miembros, el número acostumbrado de un *dikasterion* en época clásica, aunque también los había de

proceso judicial, dos postulados, que son fundamentales desde nuestro punto de vista, permanecen: los magistrados o gobernantes se encargaban de la justicia, aunque sólo fuera por el procedimiento de imponer un juramento decisivo (*dikazein*); y en segundo lugar, existe una pérdida de autoridad (de decisión) en el *dikazein* de los *basileis* frente al *diagignoskein* de los éfetas en la legislación de Dracón; según Carawan, *op.cit.*, *Rhetoric*, p. 69 ss, con el *dikazein* de los *basileis* en la legislación de Dracón podía ya decidirse la disputa y sólo en caso de desacuerdo de alguna de las partes se acudía a los éfetas que decidirían mediante voto; según esta interpretación la éfesis al cuerpo de los éfetas no se produciría siempre ni de forma automática.

⁹² Forrest, *op.cit.*, *Los orígenes*, pp. 146-149. D.M. MacDowell, *op.cit.*, *The Law...*, N.Y., 1978, p. 29 ss. P.J. Rhodes, “Eisangelia in Athens”, *JHS*, 99, 1979, 103-114 (p. 104). A. Andrewes, “The Growth of the Athenian State”, *The Cambridge Ancient History*, vol III, part. 3, 1982, p. 388. Ostwald, *op.cit.*, *From Popular...*, p. 9 ss. Manville, *op.cit.*, *The Origins*, pp. 151-152. S. Humphreys, *op.cit.*, “The Evolution...”, p. 237 ss (Heliea como toda la asamblea diversificada en tribunales, *dikasteria*, con Efiltes).

201, de 401 (a veces se reunían también dos o tres tribunales formando un cuerpo de 1001 ó 1500 ó más).⁹³

En nuestra opinión los principales argumentos para hacer de la Heliea la asamblea del pueblo es su carácter “*popular*” pero, sobre todo, algo que no se ha puesto de manifiesto y es que, aunque el juramento de los heliastas en época clásica lo realizaban sólo los *dikastai*, en la leyenda de Ardetos, que sirve como *aition* para el mismo, se llevó a cabo, según varias fuentes, por *todo el demos*. A pesar de ello es cierto que la *ekklesia* no sería muy operativa y práctica a la hora de funcionar como un tribunal popular, que, desde nuestro punto de vista, tuvo mucha importancia.⁹⁴

Nosotros proponemos otra solución alternativa: *la Heliea de Solón no era más que el Consejo, inaugurado en estos momentos, de 400 miembros*, cien por cada tribu, que funcionaría como un tribunal “popular”. En este “papel” judicial la *Boule* estaría compuesta por 401 (como aún se conservaba en época clásica junto a los *dikasteria* de 501 y 201), es decir igual al Consejo de 400 pero a imitación también de otro cuerpo judicial que le había precedido, los éfetas, compuesto por 51 personas y que, como la Heliea, dictaba sentencia (*diagnonai*) frente al *dikazein* de los magistrados. De este modo se entiende que Solón hiciera jurar a todo el demos el juramento de los heliastas,

⁹³ M.H. Hansen, “Demos, Ecclesia and Dicasterion in Classical Athens”, GRBS, 19, 1978, 127-146; M.H. Hansen, “Eisangelia in Athens: a replay”, JHS, 100, 1980, pp. 103-124; M.H. Hansen, “The Athenian Heliiaia from Solon to Aristotle”, *Classica et Mediaevalia*, 33, 1981-2, 9-47; M.H. Hansen, “Demos, Ekklesia, and Dikasterion. A Replay to Martin Ostwald and Josiah Ober”, *Classica et Mediaevalia*, 40, 1989, 101-106. De la misma opinión que Hansen: véase A.L. Boegehold, *op.cit.*, *Agora*, 28, p. 18 ss; según este autor la Heliea, ya en el s.VI, con Solón, era una palabra abstracta utilizada para aludir a todo el sistema de tribunales populares (cada uno bajo la presidencia de un magistrado). Sealey, *op.cit.* *The Athenian...*, p. 60 ss. La éfesis generalmente es *obligatoria*. Número de heliastas: Arist., *Ath.*, 53.3; 68.1. D. (24) *Timócrates*, 9. Harp., s.v. *Heliea*. Poll., 8.123; véase Boegehold, *op.cit.*, *Agora*, 28, p. 24, nota 17.

⁹⁴ Juramento de Heliastas: véanse más arriba, notas 75 y 76. Demóstenes (24) *Timócrates*, 21 menciona, sin embargo, que sólo podían ser elegidos *nomothetai* los que hubiesen jurado el juramento de heliastas, lo que significa que no lo juraba todo el demos sino sólo los que habían sido elegidos como *dikastai*.

teniendo en cuenta que podían ser elegidos como miembros del Consejo, órgano que representaba al demos, aunque de forma desigual (según la clase).

Tenemos varios testimonios que concuerdan con este planteamiento. En primer lugar la *Constitución de Atenas* de Aristóteles atribuye a Dracon la creación de un *Consejo de 401 miembros*; generalmente se ha rechazado esta noticia pues se supone que esta parte de la constitución de Dracon fue inventada⁹⁵. Lo más probable es que se tuviese conciencia de que por esas fechas existía un órgano (la Heliea de Solón) de 401 miembros que era al mismo tiempo Consejo. El hecho de que en época clásica el Consejo y los *dikasteria* fuesen dos cosas completamente diferentes provocó la confusión.

Además en la constitución de Quíos del primer cuarto del s.VI, que generalmente se ha relacionado con las medidas de Solón, aparece una *Boule demosie* que es a la vez *tribunal de apelación*.⁹⁶

En nuestra opinión el Consejo de Solón, cuya función y atribuciones han sido siempre una incógnita, funcionaba también como Heliea. Esta identificación se mantuvo probablemente hasta un poco después de Clístenes; con éste la *Boule* aumenta hasta 500 miembros. Consecuentemente en ese momento la Heliea varía también a 501. La separación de ambos órganos se produjo tal vez a finales del s.VI. La Constitución de Atenas de Aristóteles menciona que en el arcontado de Hermocreonte, hacia el 501-500

⁹⁵ Arist., *Ath.*, 4.3. Rhodes *op.cit.*, *Commentary...*, p. 115. Boegehold, *op.cit.*, *Agora* 28, p. 34, nota 43 (considera el consejo de 401 como un anacronismo, pero admite que el añadir un "uno" a los tribunales puede ser signo de vuelta a la tradición). El número de 400 para el Consejo del 411 (Arist., *Ath.*, 31.1) pudo ser escogido para imitar al de Solón (Arist., *Ath.*, 8.4): Hansen, *op.cit.*, "Solonian Democracy...", pp. 89, 92.

⁹⁶ Véase nota 34, apéndice a cap. 1º (*kyrbeis* y *axones*); Jeffery, *op.cit.* *The local...*, p. 337. Véase también Carlier, *op.cit.*, *La royauté*, p. 446 ss: en Quíos los jueces de primera instancia son los *basileis* y los de apelación son los miembros del Consejo: existe un claro paralelismo entre esta situación (aunque con diferente evolución) y la de los *basileis* y los éfetas de la ley de Dracon; a imitación de estos últimos se hace la Heliea que también juzgaba previa éfesis a la acción de un magistrado. Es probable que en Atenas, a diferencia de Quíos, la transferencia (éfesis) fuese obligatoria. L.H. Jeffery en *Archaic Greece*, London, 1976, sugiere ya la posibilidad de que el Consejo de 400 miembros fuera el tribunal popular de esa época, al compararse inevitablemente con la *Boule demosie* de Quíos (pp. 93-94 y 231-232). Véase también sobre la *Boule* de Quíos: Snodgrass, *op.cit.*, *Archaic Greece*, p. 95.

a.C., se inauguró el juramento del Consejo, en el que se prohibía expresamente a los miembros del mismo el derecho de encarcelar⁹⁷. Vimos más arriba en la ley arcaica⁹⁸ recogida por Demóstenes sobre la Heliea que una de las prerrogativas de este cuerpo era precisamente aumentar con el encarcelamiento la pena impuesta al procesado. Este derecho habría sido ejercido por el Consejo con Solón si como suponemos era también la Heliea, lo que explica su anulación explícita para la *Boule* en el momento en que empezara a funcionar como un Consejo distinto de la Heliea, que coincidiría lógicamente con la elaboración de otro juramento propio en el que se delimitaran con precisión las prerrogativas, especialmente en aquello en lo que podía haber más confusión. Aristóteles en la Constitución de Atenas corrobora en el capítulo 45 este antiguo derecho del Consejo de infligir el encacelamiento y la muerte, lo que proporciona una prueba más para su identificación con la Heliea.⁹⁹

Sealey propone que la Heliea de Solón fue creada para decidir y dirimir casos que no estuviesen contemplados en la ley. Plutarco efectivamente interpreta así los *dikasteria* cuando dice: “Se dice, además, que redactó las leyes de manera ambigua y con muchas contradicciones, con lo que aumentó la autoridad de los tribunales, pues, al serles

⁹⁷ Arist., *Ath.*, 22; D. (24) *Timócrates*, 148, que atribuye el juramento del Consejo a Solón, probablemente al equiparlo al de los heliastas del que está hablando, que sí se remonta al legislador (véase más arriba, nota 75).

⁹⁸ Véase nota 89.

⁹⁹ Arist., *Ath.*, 45.1; véase sobre la prohibición al Consejo de encarcelar o imponer la pena capital: más arriba, nota 97; en IG I³ 105 se alude a esta prohibición al Consejo de emitir sentencias de muerte, lo que implicaría tal vez que con anterioridad el Consejo había sentenciado a criminales: E.M. Carawan, “Eisangelia and Euthyna: The Trials of Miltiades, Themistocles and Cimon”, *GRBS*, 28, 1987, 167-208, p.169; P. Cloché, “Le Conseil des Cinq Cents et la peine de mort”, *REG*, 33, 1920, 1-50; este autor señala que fue precisamente hacia el 501/0 (con el juramento de Hermocreonte) cuando el Consejo de Clístenes de 500 perdió sus poderes judiciales, y específicamente el poder de imponer sentencias de muerte: pp. 34-36 y 48 ss (equipara el primigenio poder judicial del Consejo de Clístenes con el que poseía el de Quíos: véase más arriba, para éste, nota 96); Rhodes, en *Commentary*, *op.cit.*, p. 538 y *The Athenian Boule*, p. 179 ss, lo desecha como falso, ya que el Consejo según este autor nunca poseyó ese poder; véase también D. Musti, *op.cit.*, *Demokratia...*, pp. 153-154. En And., (1) *Misterios*, 45 se alude a un encarcelamiento realizado por el Consejo.

imposible resolver sus diferencias por las leyes, siempre tenían que acudir a los jueces y llevar cualquier litigio ante aquellos que eran en cierto modo dueños de las leyes...”¹⁰⁰

Podemos deducir algunos de “estos casos” en los que decidía el Consejo-Heliea después de Solón, al leer el juramento de los heliastas como aparece en el discurso de Demóstenes contra Timócrates¹⁰¹. Probablemente la redacción de este texto, en el que se menciona el Consejo de los 500, se hizo en el mismo momento en que se elaboró el *horkos* de la *Boule*, es decir a finales del s.VI, cuando se desvincularon ambos órganos. Además en él aparece una variación en los dioses del juramento ya que se alude a Poseidón en lugar de Apolo Patroos. Probablemente esta redacción sustituía a una más antigua establecida por Solón para la *Boule*-Heliea en la que se nombraría a Zeus, Apolo Patroos y Deméter.

El juramento prohíbe a los heliastas, entre otras cosas, la “abolición de las deudas privadas (*chreon idion*), el reparto de tierras (*ges anadasmós*) y de casas de ciudadanos atenienses y traer a los exiliados (*pheugontas*)”. Lo más probable, como en el caso del encarcelamiento del Consejo, es que se aluda a estas medidas precisamente *porque con anterioridad había sido función de la Heliea el llevarlas a cabo*. Solón con la *Seisachtheia* abolió las deudas, hizo, según algunos autores, un “reparto de tierras” o por lo menos permitió tener en propiedad la tierra que se trabajaba (si no, no se entiende la distribución territorial de pequeños propietarios ciudadanos en época clásica), y trajo a Atenas muchos atenienses (y otros) que habían sido vendidos en el extranjero, así como probablemente exiliados por causas políticas. En su poesía alude claramente a ello: “Mas yo, para cuantas cosas *reuní al pueblo (sunegagon demon)*, ¿de cuál desistí antes de

¹⁰⁰ Sealey, *op.cit.*, *The Athenian...*, p. 119. Plu, *Sol.*, 18.4. Traducción de A. Pérez Jiménez, *Vidas Paralelas*, tomo II, Madrid, 1996.

¹⁰¹ D., (24), *Timócrates*, 149 ss.

lograrla? Podría testimoniar de esto en el tribunal del tiempo la gran madre de los dioses olímpicos, la excelente, la Tierra negra, de la cual yo antaño arranqué los mojones en muchas partes ahincados; ella, que antes era esclava y ahora es libre. A Atenas, nuestra patria fundada por los dioses, devolví muchos hombres que habían sido vendidos, ya justa, ya injustamente, y otros que se habían exiliado por su apremiante pobreza....A otros, que aquí mismo sufrían humillante esclavitud, temblando ante el semblante de sus amos, les hice libres...”¹⁰²

Seguramente, como es lógico, Solón no pudo resolver todos los casos concretos de personas antes esclavizadas o de aquellos que se habrían asentado de nuevo o por primera vez en el Ática. Sin duda habría infinidad de situaciones particulares y una gran confusión acerca de las propiedades, del *status*... En la poesía antes citada Solón mismo dice que congregó al pueblo. Nosotros lo hemos entendido en sentido literal: todo el demos se reúne en Atenas para jurar por Zeus, Apolo Patroos y Deméter. La Heliea de 401 miembros, es decir el Consejo actuando como tribunal, sería establecido por el legislador para tratar uno a uno todos los casos que se presentaran relacionados con las medidas de Solón y que sólo con la ley, calificada como ambigua por las fuentes, no

¹⁰² Juramento de heliastas: véanse más arriba, notas 75 y 88. Sol, 24 (traducción de Rodríguez Adrados, *op.cit.*, *Líricos*, vol.I, pp. 201-202). Aunque Solón pudo hacer una "reparto de tierras" (o asignar a los campesinos las tierras que trabajaban) como suponen Forrest y Manville (nota 58), seguramente muchos de los atenienses vendidos como esclavos, los antiguos *hektemoroi*, *pelatai* o *thetes*, se quedaron sin ella y tal vez pasaron a aumentar el número de atenienses que se establecieron en la ciudad de Atenas, probablemente desempeñando un oficio o como mano de obra temporal... (Plu., *Sol.*, 22: concentración de ciudadanos en el *asty*); véase Rihll, *op.cit.*, "Hektemoroi...", p. 123. Solón en su poesía rechaza claramente un reparto *igualitario* (*isomoirian*) de tierra entre los *kakoi* y los *esthloi* (Sol., 23.20-21; Rodríguez Adrados, *Líricos*, I, p. 201), es decir despojar a los *aristoi* de sus propiedades, lo que no implica probablemente que no permitiera recuperar tierra perdida o tal vez adueñarse de la tierra que trabajaban a los campesinos endeudados (tal vez la tierra comunal o "pública" (*kteanon demosion*), objeto de la rapiña de los *aristoi* (*demou hegemonas* y *astoi*), como señala también Solón en su poesía (Sol., 3.13; Rodríguez Adrados, *Líricos*, I, p. 189). Véase para la posibilidad de existencia de tierra comunal o "pública" en época de Solón: D. Lewis, "Public Property in the City", en *The Greek City from Homer to Alexandre*, O. Murray, S. Price, eds., Oxford, 1990, 245-263; Fouchard, *op.cit.*, *Aristocratie...*, p. 46 y p. 48 (Solón reúne al demos, es decir a la Asamblea del pueblo).

quedaban aclarados. Plutarco menciona explícitamente que la causa del establecimiento de un segundo Consejo (el de 400 miembros) fue que “el pueblo estaba todavía alterado e insolente con la remisión de las deudas”; también alude a que “sucedió que era necesario el ministerio de los jueces y había que acudir a ellos en todas las dudas”; y más adelante: “El Consejo prestó el juramento de mantenerse fieles a las leyes de Solón”¹⁰³.

A partir de estos momentos la *Boule* juraría el *horkos ton heliastikon*, que se hace remontar a Solón, en una fórmula que no ha llegado hasta nosotros (se conserva la reelaborada tal vez a fines del s. VI o principios del V), pero en la que se mencionaría sin duda a Zeus *Basileus*, Apolo Patroos y Deméter.

De este modo el Consejo de 400, que se ha rechazado sobre todo por su aparente falta de funcionalidad, se llena de contenido, pues al ser también la Heliea tendría multitud de asuntos que resolver. Prepararía y decidiría, como se ha supuesto, los temas que iba a tratar la Asamblea, cuyas sesiones quedarían ahora reguladas por ley. Como tribunal “popular”, Heliea, poseería todas las atribuciones que se ha adscrito a este cuerpo, incluido el poder de encarcelar¹⁰⁴. También tendría autoridad para llevar a cabo la docimasía de sus propios miembros y la de los 9 arcontes, además de la *euthyna* de éstos. Generalmente se ha supuesto que en origen estas dos pruebas estaban a cargo del Areópago y que con Efiálfes se adscribieron al Consejo de 500. Sin embargo en el s. IV todos los magistrados pasaban estos dos interrogatorios delante de un *dikasterion*, salvo los 9 arcontes (el décimo creado más tarde, el secretario de los *thesmothetai*, sí lo hacía directamente ante el tribunal). El Consejo en época de Aristóteles realizaba el examen de

¹⁰³ Plu., *Sol.*, 19, 18 y 25.

¹⁰⁴ Véanse más arriba, notas 97 y 99. Visión escéptica sobre la existencia de un Consejo de 400 miembros que “no habría tenido nada que tratar”: Hignet, *op.cit.* pp. 92-93. Mossé, *op.cit.*, “Comment s’élabore...”. Por el contrario Forrest (*op.cit.*, *Los orígenes...*, p. 142-143) y Jeffery (nota 96) opinan que tendría la función de decidir qué asuntos se presentaban ante la Asamblea y también de dar sugerencias.

sus propios miembros y el de los 9 arcontes, aunque la decisión final pasaba al dikasterion mediante *epheisis*. Sin embargo Aristóteles señala que esta prerrogativa la había detentado en origen el Consejo de forma soberana. En nuestra opinión la docimasía y *euthyna* de los magistrados no estuvo en manos del Areópago hasta Efialtes, sino que Solón la adscribió a la *Boule*(-Heliea) de 400 miembros, como, por otro lado, atestigua Aristóteles directamente en su Política: “Solón dio al demos *tas archas euthynein*”.¹⁰⁵

El Consejo lo componían ciudadanos de más de 30 años¹⁰⁶ (como los *dikastai*) y formarían parte de él ciudadanos de las tres primeras clases, es decir *pentakosiomedimnoi*, *hippeis* y *zeugitai*, e incluso probablemente de la de los *thetes*. Aristóteles menciona que la prerrogativa que Solón concedió al demos fue precisamente su participación en la *ekklesia* y en los tribunales populares. Lo más probable es que Solón efectivamente concediera a todo el demos, incluidos los *thetes*, la participación regularizada en la asamblea popular que, aunque probablemente existente con

¹⁰⁵ Arist., *Ath.*, 45.3 y 55.2; Véase para Efialtes, nota 26 del apéndice al cap. 1º (*kyrbeis* y *axones*). Atribución de estos poderes al Consejo con Efialtes: Rhodes, *Commentary...*, *op.cit.* p. 542 y 316; este autor rechaza que la *Boule* hubiese tenido alguna vez poder soberano en la docimasía y también la noticia de Aristóteles (*Pol.*, 2, 1274 a 15-18; 3, 1281 b 32-4) de que Solón concedió al demos el poder de realizar el escrutinio de los arcontes; véase también Rhodes, *The Athenian Boule*, p. 171 ss: el Consejo también realizaba en época clásica la docimasía de los efebos y de los *hippeis*, además de la de los arcontes (reunión de la *Boule* en la *Stoa Basileios* para la docimasía de los arcontes: Poll., 8.86), y de los miembros del Consejo; siguen a Rhodes: Ostwald, *op.cit.*, *From Popular...*, pp. 50-51; Sealey, *op.cit.*, *The Athenian...*, 130-131 (aunque más escéptico que Rhodes en cuanto a las reformas de Efialtes); L.A. Jones, “The Role of Ephialtes in the Rise of the Athenian Democracy”, *CA*, 6, 1987, 53-76, sugiere la posibilidad de que efectivamente las leyes de Solón no adjudicaran la *euthyna* de los magistrados al Consejo del Areópago, aunque posteriormente habría seguido haciéndola este órgano, hasta Efialtes: p. 67); E.M. Carawan (“Apophysis and Eisangelia: The Rôle of the Areopagus in Athenian Political Trials”, *GRBS*, 26, 1985, 115-140, p. 116 ss, y “Eisangelia and Euthyna...”, p.187 ss) propone que Solón lo que hace es permitir que el demos pudiera iniciar el proceso de *euthyna*, contra magistrados elegidos y llevarlo, según él, delante del Areópago; véase en este sentido (el demos, *ho boulomenos*, inicia el proceso de *euthyna*, tal vez llevado mediante “éfesis” a la Heliea?) también recientemente M. Ostwald, “The Areopagus in the Athenaion Politeia”, en *Aristotle et Athènes*, M. Piérart, ed., Paris, 1993, 139-153, p. 147, nota 16; este autor postula que el Areópago tras Solón no tiene funciones políticas explícitas (sólo judiciales y “de tutela moral”). Véase también sobre las reformas de Efialtes: G.L. Cawkwell, “Nomophylakia and the Areopagus”, *JHS*, 108, 1988, 1-12, que postula que lo que Efialtes hizo fue terminar con la supervisión o tutela moral que ejercía este órgano sobre el estado. Véase sobre las atribuciones del Areópago con anterioridad a Solón y después del legislador, el capítulo 3º, especialmente la nota 28.

¹⁰⁶ Arist., *Ath.*, 31.1.

anterioridad, no se reuniría ni tendría ninguna prerrogativa en el anterior gobierno exclusivamente aristocrático y además Eupátrida. No está tan claro si, además, los thetes formaban parte de este Consejo-Tribunal. Si, como hemos supuesto, la Heliea era el Consejo de 400 miembros, es probable que, aunque abierta también al demos, la participación del mismo fuera restringida, especialmente para la clase de los thetes que apenas estaría representada en un bajo porcentaje, siendo posiblemente mayor, como veremos más adelante, el de la clase hoplítica o los *zeugitai*.¹⁰⁷

La Heliea por tanto no era más que el Consejo en función judicial con 401 miembros. A finales del s.VI o principios del V se separaron ambos cuerpos reelaborándose el juramento de los heliastas y creándose el del Consejo. El Consejo como Heliea se reuniría en principio también en el primitivo *Bouleuterion* al aire libre o en sus inmediaciones. A comienzos del s.V se levanta el “Viejo *Bouleuterion*” y se inaugura un espacio cercado al aire libre cerca del “Primitivo *Bouleuterion*” y con su misma orientación, que tradicionalmente se ha identificado con la Heliea. Estas construcciones coinciden con esta supuesta independización de ambos órganos que inauguraría lógicamente un funcionamiento autónomo para cada uno de ellos en distintos edificios.

El edificio que tradicionalmente se ha identificado con la Heliea puede tener, sin embargo, restos de mediados del s.VI. Tal vez en época de Pisístrato se dedicó ya este espacio al Consejo-Heliea, mientras que las inmediaciones del “Primitivo *Bouleuterion*”, que experimenta también algunas transformaciones, se reservó para otros fines, como

¹⁰⁷ Arist. *Pol.*, 2, 1273 b 35- 1274 a 5; 1274 a 15-18. Arist. *Ath.*, 7.3; 9.1. Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*, p. 154: rechaza la pertenencia de los thetes al Consejo. Véase también J. Holladay, “The Followers of Peisistratus”, *Greece and Rome*, 24, 1977, p. 51 (presencia de hoplitas en Consejo pero no de thetes). Para la asamblea homérica y en el s.VII: véase más adelante, cap. 5º, notas 100 y 111. Según Hansen, *op.cit.*, “Solonian Democracy...”, pp. 97-98, la asamblea no era esencial en el programa constitucional de Solón; para el funcionamiento de la asamblea en época clásica: M.H. Hansen, *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes*, New York, 1987. Véase más adelante, para la composición de este Consejo de 400, el capítulo 6º.

podieron ser su utilización como residencia de los tiranos, y lugar de reunión de “la corte” de los Pisistrátidas (posteriormente sería el lugar donde cenaban los pritanos); precisamente Boegehold, aunque no asocia este edificio del sur del ágora (posiblemente de época de los Pisistrátidas), con la Heliea, señala su probable función como tribunal y su gran similitud con el Edificio A, de principios del s.IV, que identifica con la Heliea. Tal vez la Heliea fundada con Solón (el Consejo de 400 en su versión judicial) se instaló con Pisistrato en este lugar cercano (véase sobre este tema el capítulo 6º), cuyo papel como sede de la Heliea quedó difuminado con la diversificación de los tribunales populares en el s.V.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Véase Thompson, Wycherley *op.cit.*, *Agora XIV*, p. 62 ss. Este espacio fue identificado por el mismo Thompson con el *Theseion* (“Activities in the Athenian Agora 1960-65”, *Hesperia*, 35, 1966, 40-48), aunque más tarde rectificó; el hecho de que esté justo al lado del *Bouleuterion* hace pensar que se trataba de la Heliea. Además, como apunta Thompson, se hallaba al lado de la *stoa* sur que este autor identifica con el *Thesmotheteion* (véase cap. 1º nota 13), residencia de los *thesmothes* que presidían en ocasiones la Heliea en época clásica (véase S. Humphreys, *op.cit.*, “The Evolution...”, p. 246). Este esquema se reproduce en el caso del *Bouleuterion* y la *Tholos* donde cenaban los pritanos que presidían igualmente el Consejo. Restos del s.VI: H.A. Thompson, “Excavations in the Athenian Agora: 1953”, *Hesperia*, 23, 1954, p. 33 ss. Residencia de los tiranos: Boersma, *op.cit.*, p. 16; T.L. Shear, Jr., “Tyrants and Buildings in Archaic Athens”, en *Athens Comes of Age. From Solon to Salamis*, W.A.P. Childs, ed., 1978, 1-19, pp. 6-7. Shear, *op.cit.*, “Isomonous...”, *The Archeology of Athens...*, Coulson et al., eds., p. 231. En contra de la identificación del espacio atribuido a la Heliea con la sede de ésta: Hansen, *op.cit.*, “The Athenian Heliiaia...”, p. 25 (aunque admite que no es descartable); véase Boegehold, *op.cit.*, *Agora*, 28, pp. 99-103.

CONCLUSIONES DE LA PARTE I:

En esta primera parte hemos supuesto que Solón inauguró un nuevo espacio político-cívico-religioso en la ciudad, al noroeste de Atenas, lo que se conoce como “ágora del Cerámico”, como expresión de los cambios realizados principalmente en la definición del cuerpo cívico (aunque también, en parte, en la delimitación de las fronteras exteriores de la polis: véase, con respecto a Eleusis, el culto de Deméter supuesto en el lugar del Consejo, y, con respecto a Salamina, el *Eurysakeion*, que se verá en otro capítulo) como respuesta, en su papel de pacificador y arconte elegido con una función y poder excepcionales, a la *stasis* imperante en la Atenas de su época, derivada principalmente del proceso de progresiva esclavización a que se veía sometido el demos por parte de los *aristoi* del Ática, pero también a las tensiones y rivalidades existentes en el seno de la clase dirigente.

Las fuentes atribuyen a Solón el establecimiento de dos juramentos; uno por Zeus con tres epítetos, *Hikesios* (dios de los suplicantes), *Katharios* (de las purificaciones) y *Exakester* (pacificador); y otro, por tres dioses “*kata ton homerikon*”, según Homero, que hemos supuesto sería por Zeus, Apolo y Deméter (en Homero: Zeus, Helio y Gea), en algunas fuentes Zeus *Basileus*, Apolo *Patroos* (o Helio) y Deméter, los dioses, por otra parte, del juramento de los heliastas, institución atribuida por las fuentes a Solón, cuya leyenda relacionaba la inauguración del juramento con Ardeto, el héroe que llevó al demos, sumido en una situación de *stasis*, a la *homonoia*. Otro epíteto de Zeus, *Eleutherios* (relacionado en el Peloponeso probablemente con la liberación de situaciones de esclavitud o esclavización, identificado con *Hikesios*), conocido también como “Señor de los jueces” (igualado, por tanto, a Zeus *Basileus*), puede vincularse

también con Solón, pues se asocia en las fuentes, además de la liberación de los persas, con la liberación de la esclavitud interna de la sociedad (esclavos anteriormente libres: “*exeleutherios*”).

Nosotros hemos propuesto la inauguración por parte de Solón de tres espacios contiguos en el ágora nueva dedicados a los tres dioses mencionados en el juramento de los heliastas, y vinculados a diversas insituciones de la polis a través de las cuales se daba cauce a las reformas del legislador, con las que procuraba remediar la *stasis*.

El establecimiento de dos juramentos probablemente respondía al doble motivo de la *stasis*, mencionado más arriba, del demos con respecto a los *aristoi* y de éstos entre ellos. El juramento de los heliastas (por Zeus, Apolo, Deméter) respondería a la *stasis* del demos con la clase dirigente y era, como dice la leyenda de Ardeto, un juramento de todo el pueblo. Precisamente Solón en su poesía alude a esta reunión del demos (*sunegagon demon*) liberado por Solón de la esclavitud por deudas mediante la Sisactía.

El juramento por Zeus *Hikesios*, *Katharsios* y *Exakester*, probablemente pretendía iniciar una concordia entre las distintas facciones de la aristocracia implicadas en el asunto de los Cilónidas y la expulsión de los Alcmeónidas, pues además Zeus Patroos, cuyo culto en Atenas quedó relegado a un plano secundario tras el establecimiento de Apolo Patroos, era el dios de los Eupátridas. Zeus, sin embargo, con el epíteto *Eleutherios*, se convertía también en el garante de la liberación realizada por Solón con la Sisactía que cerraba las puertas a la esclavitud interna de la sociedad. Además, Zeus, con el epíteto *Basileus*, se convierte también en el patrón de la nueva legislación de Solón, como menciona él mismo en su poesía, instituido, como Zeus *Eleutherios*, en “Señor de los dicastas”. Por último Zeus es invocado junto con Apolo Patroos por los arcontes al

inicio de su mandato, cuando juraban guardar las leyes, medida que se atribuía a Solón y que se realizaba en el *lithos* del ágora nueva vinculado a la *Stoa Basileios*.

El *lithos*, la piedra asociada al culto a Zeus, especialmente en el Peloponeso donde se conocía en forma de pirámide, similar, por tanto, a las *kyrbeis*, se vincula de este modo a las nuevas leyes establecidas por Solón en el ágora nueva.

Aunque no se puede remontar a la época de Solón la *Stoa Basileios*, la presencia entre los elementos de construcción de restos de edificios anteriores de época arcaica, así como el altar y la estatua de Zeus, también del s.VI, permiten suponer, dadas las reformas realizadas por Solón, que el legislador inauguró este espacio al noroeste del ágora con la finalidad de depositar allí sus leyes (las *kyrbeis*, de bronce o de piedra), bajo la custodia de Zeus *Basileus* (de ahí, en origen, el nombre del lugar); posiblemente se constituyó también en lugar de reunión de los arcontes, o, por lo menos, de su juramento de fidelidad a las leyes, realizado además en la Acrópolis, donde se hallaba el culto de Zeus *Herkeios*, pero posiblemente también, en principio, los *axones*, es decir otra edición de las leyes de Solón, asociadas, como los *axones* de Dracón y posiblemente los *thesmia* del s.VII, al lugar tradicional en el que se depositaban las mismas.

Una de las funciones de los heraldos, vinculados, en ella, a la piedra (*lithos*), consistía en congregar al demos con una finalidad guerrera (es decir al *laos*) en el ágora de la ciudad. Solón en sus poesías se atribuye este papel de heraldo (en su poema Salamina), que congrega al demos posiblemente porque, al inaugurar un ágora nueva en la ciudad, traslada también el lugar de reunión del pueblo en armas (el *laos*), recientemente liberado mediante la Sisactía, bajo el patronazgo de Zeus *Eleutherios*.

Hemos supuesto que este nuevo espacio para reunir al *laos* pudo ser el Leocorion, existente al menos en época de los Pisistrátidas y situado al noroeste del ágora, cerca de

la *Stoa Basileios*, ya que, con anterioridad a la reorganización clisténica, probablemente estuvo dedicado a “Leos”, la personificación del *laos*, que aparece como un heraldo tanto en la historia de Teseo (que adquiere muchos de los rasgos de Solón en la realización de su sinecismo), como en los *axones* de Solón.

Al sur de la *Stoa Basileios* se encuentra un templo absidal de mediados del s. VI dedicado a Apolo Patroos. Tras su destrucción por los persas el culto se mantuvo en un témenos hasta la construcción en el s. IV de otro santuario dedicado al dios. Nosotros hemos propuesto que este culto se inicia también con Solón, posiblemente en un témenos al aire libre (antes de la construcción del templo), ya que Apolo Patroos no sólo es uno de los dioses del juramento de los heliastas y del juramento de los arcontes, sino que es principalmente el dios vinculado a las fratrias, que se añade a Zeus y Atenea Fratrios, como garante de la *nueva ciudadanía*. Desde nuestro punto de vista Solón no modificó la composición de las fratrias, en las que como en el s. VII (según se desprende de la ley de homicidios de Dracón) seguiría estando todo el demos, lo cual no había impedido en el s. VII la esclavización del mismo por parte de los *aristoi* de las fratrias. Lo que el legislador hace es instituir la fratria como criterio de ciudadanía ahora definida con unos derechos legales desiguales según la clase, sancionando esta medida con el establecimiento de Apolo Patroos (incluido en el juramento de los heliastas), heredero y sustituto a la vez de Zeus Patroos, e identificado, además, con Apolo Pitio, como “exégeta de los buenos (*agathoi*)”. Apolo Patroos no sólo es el patrón de la nueva ciudadanía (en el juramento de los heliastas), sino también es el nuevo dios (en el juramento de los arcontes) de los viejos y *nuevos* Eupátridas (como los Cérices o los Salaminios), con el que se introduce, como supuso Jacoby, la exégesis de Delfos (de los pitocrestos), añadida a la exégesis ancestral Eupátrida (cuyo patrón sería Zeus).

Por último, al sur del témenos de Apolo Patroos, se descubrieron los restos de la primitiva *Boule* de Solón, que se situaría en una terraza al aire libre. El *Bouleuterion* posterior estaba especialmente conectado con el culto de la “Madre de los dioses” situado junto a él. Thompson supuso, dada esta relación intrínseca entre ambos, que el culto de la Madre de los dioses tuvo que ser precedido por una divinidad igual o semejante a Deméter, en el momento de la inauguración de la *Boule*. Solón que alude en sus poesías a la “Tierra madre de los dioses olímpicos” posiblemente estableció el culto a Deméter (aunque como se verá más adelante, también de Gea), aprovechando la coyuntura para fortalecer, ante la amenaza de Mégara, los lazos con Eleusis ligando a la ciudad la fiesta principal y emblemática de esta localidad, los Misterios; de ahí la relación posterior entre la *Boule* y la celebración de los mismos.

Deméter, como Zeus y Apolo Patroos, se encuentra también en el juramento de los heliastas, porque, como hemos supuesto en este trabajo, la Heliea inaugurada según todas las fuentes por Solón, no era más que el Consejo en funciones judiciales, como el Consejo de Quíos (también tribunal de apelación). En esta versión judicial la *Boule* tendría (posiblemente a imitación de los 51 éfetas) 401 miembros, atestiguados para alguna reunión de los *dikasteria* en fechas posteriores, pero situados también en época arcaica por Aristóteles, que los atribuye, como Consejo, a Dracón (posiblemente por desconocimiento de los órganos de gobierno del s.VII, pero también de esta unidad inicial del Consejo y la Heliea).

De este modo se explica la afirmación de Aristóteles de que el Consejo había tenido en algún momento el poder de encarcelar, prerrogativa reservada a la Heliea, de la que se priva al Consejo a finales del s.V cuando se desvinculan ambos órganos. La disociación del la *Boule* y la Heliea se produjo posiblemente hacia el 501/500, en el arcontado de

Hermocreonte a quien se atribuye el juramento del Consejo, que se habría inaugurado con ocasión de esta separación (unos pocos años antes, con Clístenes, cuando el Consejo pasó a estar constituido por 500 miembros, consecuentemente la Heliea modificó también el número de sus miembros a 501); en este juramento del Consejo se prohíbe de forma explícita a este cuerpo encarcelar, precisamente porque con anterioridad habría sido una de las prerrogativas del Consejo-Heliea. Del mismo modo, en el juramento de la Heliea, posiblemente reelaborado también en esos momentos en que se disociaron ambos órganos, se prohíbe a sus miembros la abolición de las deudas, el reparto de tierras (lo que no significa un reparto igualitario de las mismas, sino tal vez permitir a los campesinos menos favorecidos apropiarse de las tierras que trabajaban) y traer a los atenienses exiliados, precisamente porque habría sido competencia del Consejo-Heliea llevarlo a cabo, poder que había disfrutado el mismo Solón, que, como mencionan las fuentes, abolió las deudas y, como alude él mismo en su poesía, trajo a los atenienses exiliados, muchos de ellos vendidos como esclavos.

De este modo el Consejo de Solón cuyas atribuciones siempre han sido una incógnita, se llena de contenido, pues al actuar como Heliea dirimiría una gran cantidad de casos, de atenienses anteriormente esclavizados, conflictos por tierras (vecinales o comunales)..., para lo que le era imprescindible, además, una consulta frecuente de las leyes (como señala Plutarco), establecidas, como el Consejo, en el ágora nueva, y protegidas por Zeus *Basileus* (como menciona Solón en su poesía), dios que se incluye significativamente en el juramento de los helistas.

Más adelante examinaremos (en el cap. 6º) la probable composición de este Consejo y cómo participaba en él el demos, aunque para entenderlo es necesario plantearse la organización política del s. VII, que se va a realizar en los próximos capítulos.

PARTE II:**La organización del Ática.**

CAPÍTULO 3º

Éfetas, Areópago, Pritaneo y “Prítanos *ton naukraron*”.

Los datos que hacen referencia a la Heliea de Solón tiene ciertas similitudes con los correspondientes a los éfetas de la legislación de Dracon. En la época clásica se mantuvo este cuerpo de 51 miembros para juzgar los casos de homicidios justificados, involuntarios o de extranjeros y de exiliados, en el Delfinio, el Paladio y el Freato, respectivamente. Existían, además, otros dos tribunales de homicidios, presididos también, como los de los éfetas, por el arconte-rey: el Areópago para el homicidio voluntario y el Pritaneo, sede de los *phylobasileis*, que conservaba un ritual antiquísimo relacionado con la fiesta de las Bufonias y en el que se juzgaba a los animales o cosas inanimadas que habían causado la muerte, así como a los asesinos desconocidos.¹

Plutarco en el capítulo 19 de su *Vida de Solón* menciona a los éfetas y al Areópago, citando dos versiones contradictorias. Por un lado dice que en la ley de Dracon sobre homicidios sólo aparecían los éfetas y que el Consejo del Areópago había sido creado por Solón; y por otro lado alude a una ley arcaica de los *axones* de Solón en la que se lee: “De los proscritos (*atimoi*). Todos los que estaban proscritos antes del arcontado de

¹ Tal vez los éfetas, como los heliastas, también realizaban un juramento: S. Humphreys, *op.cit.*, “A Historical Approach to Dracon’s Law on Homicide”, *Papers on Greek and Hellenistic Legal History*, Köln, 1991, 17-45, p. 18 (véase D., (23), *Aristocrates*, 67-9; ley de Dracon: véase más adelante, nota 10). Sobre los tribunales de homicidios: Arist. *Ath.*, 57.3-4; D., (23) *Aristocrates*, 22-29. Del Areópago: Poll., 8.117; Et. M., 131, 13 (s.v. *apophrades*). Areópago relacionado en leyendas con juicios de asesinatos: Helánico, *FGrH* 323 a F 1 y F 22; Esquilo, *Eu.*, 458; E., *El.*, 1258-63; *IA.*, 945-6. Éfetas: D., (43) *Macartato*, 57 (ley de Dracon); Androción *FGrH* 324 F 4a (Filócoro *FGrH* 328 F 20b); Poll., 8.125 (alude a cinco *dikasteria* en los que juzgan los éfetas); Phot., *Sud.*, s.v. *efetai* (menciona el Paladio, el Delfinio, el Freato y el Pritaneo). Harp. s.v. *efetai* (menciona el Pritaneo entre los tribunales de los éfetas). Aunque varios léxicos mencionan el Pritaneo como tribunal de los éfetas, lo cierto es que en este lugar juzgaban el *basileus* y los *phylobasileis*: And., (1) *Misterios*, 78; Arist., *Ath.* 41, 2; Poll., 8.120. Véase para las fuentes: Boegehold, *op.cit.* (*Agora* 28), p. 128 ss (*testimonia*) y p. 44 ss. Véase también Carawan, *op.cit.*, *Rhetoric*, p. 84 ss.



Solón, sean rehabilitados en sus derechos (*epitimoi*), salvo aquellos que fueron condenados por los reyes ante el Areópago o bien ante los Éfetas o el Pritaneo por causa de homicidio, de degüellos (*sphagai*) o de intento de tiranía y estaban en el destierro cuando se promulgó este decreto”. Del texto se deduce por tanto que el Areópago existía antes de Solón y que juzgaba o los asesinatos o la tiranía o los *sphagai*, interpretados éstos últimos como “matanzas” o “crímenes políticos”, aunque tiene también el sentido de matanza ritual de un animal.²

Según esta ley de amnistía de Solón, con anterioridad a él existían tres instancias judiciales en Atenas: el Areópago, los éfetas y el Pritaneo, además de la jurisdicción de los magistrados quienes, por lo menos a partir de Dracón, no serían soberanos en sus sentencias en ciertos asuntos como los homicidios.

Existe mucha controversia acerca de la administración de justicia con anterioridad a Solón, principalmente con respecto a tres temas: ¿qué era y a qué se dedicaba el Areópago antes del legislador?; ¿cuál es la relación entre los éfetas y los areopagitas?; ¿cuál es el papel de los *basileis* o *phylobasileis* y el del Pritaneo?

El Areópago en época clásica, por lo menos desde la reforma de Solón, era un cuerpo de ex-arcontes, constituido como guardianes (*phylakes*) de la constitución (*politeia*) que funcionaba también como tribunal de homicidios voluntarios de ciudadanos³. Se han sugerido varias teorías acerca de su función con anterioridad al legislador. Wallace propone que se trataba únicamente de un tribunal (identificado con los éfetas) y no de un

² Plu., *Sol.*, 19.4; traducción: A. Pérez Jiménez; véase también And., (1) *Misterios*, 78. *Sphagai*: R.W. Wallace, *The Areopagos Council to 307 B.C.*, London, 1985, p. 8. Para la interpretación de la ley de amnistía, véase cap. 4º, nota 111.

³ Areópago con Solón: Arist., *Ath.*, 8.4 (como guardián de las leyes y tribunal en casos de usurpación del estado); Arist., *Ath.*, 25.2: con Efiltes (véase nota 105, cap. 2º). Tradición que decía que Solón había creado el Consejo del Areópago: Plu., *Sol.*, 19. Poll., 8.125: Solón añadiría a los *dikasteria* la *Boule* del Areópago, entendida aquí como tribunal. Juicio de homicidios voluntarios en el Areópago: D. (23) *Aristocrates*, 22. Tribunal del Areópago en época clásica: G. Thür, “The Jurisdiction of the Areopagus in Homicide Cases”, *Symposion*, 1990 (Papers on Greek and Hellenistic Legal History, ed. M. Gagarin, Köln, 1991, 53-72).

Consejo de estado, desechando de este modo todas las noticias, principalmente de Aristóteles, que hacen de este cuerpo un órgano de gobierno⁴. Otros sugieren que era ambas cosas, *Boule* y tribunal, especialmente de homicidios⁵. Sealey afirma que se trataría de un Consejo que tendría también ciertas atribuciones judiciales, en casos por ejemplo de intento de tiranía, como se pone de manifiesto en la “ley de amnistía”, aunque realmente no adquiriría el poder de juzgar casos de homicidios hasta Solón o después de éste. Según este autor *todos* los casos de homicidios con anterioridad a Solón, desde la legislación de Dracón, eran juzgados por los éfetos.⁶

Con respecto a la relación de los éfetos con el Areópago existen también diversas teorías. La mayoría de los autores coinciden en atribuir a Dracón la creación del cuerpo de 51 éfetos como afirma Pólux⁷. MacDowell sugiere que los éfetos, elegidos según la ley de Dracón *aristinden*, eran areopagitas, sin especificar sin embargo más⁸. Wallace propone que el Areópago, desde Dracón, no era más que el cuerpo de 51 éfetos que se reuniría en diversos lugares (la colina de Ares -*Areos pagos*-, el Paladio,...), basándose en una noticia de Androción recogida en Filócoro en la que se dice que los jueces (*dikastai*) areopagitas en origen tenían que ser constituidos de los 9 arcontes, y que después el Consejo del Areópago se compuso de más, de *51 hombres*, elegidos sólo entre los Eupátridas (“*plen ex eupatridon*”), hombres distinguidos por riqueza y por una vida

⁴ Wallace, *op.cit.*, *The Areopagos*. Areópago con anterioridad a Solón como órgano de gobierno que elegía a los magistrados y era tribunal soberano con capacidad de imponer penas corporales y pecuniarias sin apelación: Arist, *Ath.*, 8.2; 3.6; 4.4. Arist., *Pol.*, 2, 1273b 35- 74a 5.

⁵ Andrewes, *The Growth...*, *op.cit.*, p. . Ostwald, *op.cit.*, *From Popular*, p. 12; Manville, *op.cit.*, *The Origins*, pp. 74-75, nota 20; véase sobre esta discusión también: Ph. Harding, *Androtion and the Atthis*, Oxford, 1994, p. 86.

⁶ R. Sealey, “The Athenian Courts for Homicide”, *Cph*, 78, 1983, 275-296. Sealey, *op.cit.*, *The Athenian*, p. 72. También Carawan, *op.cit.*, *Rhetoric*, p. 8 ss: propone que el Areópago como tribunal de homicidios nace con Solón, siendo anterior el cuerpo de los 51 éfetos; el Areópago antes de Solón tendría otras capacidades no judiciales.

⁷ Poll., 8.125.

⁸ D.M. MacDowell, *op.cit.*, *The Law...*, p. 28.

sobria. Según este autor todos los areopagitas serían éfetas⁹. Esta interpretación se contradice sin embargo con la “ley de amnistía” que transmite Plutarco, comentada más arriba, y en la que se diferencia al Areópago, como tribunal, de los éfetas.

También se plantean diferentes hipótesis acerca de la relación del Areópago con los homicidios antes de Solón, ya que Plutarco afirma que en la ley de Dracón sobre homicidios no se mencionaba al Areópago. Efectivamente en el fragmento conservado de la codificación de finales del s.V no se alude a este cuerpo, sino sólo a los éfetas, en relación al homicidio involuntario. Tal vez en la parte no conservada relativa al homicidio voluntario se hacía referencia a los areopagitas, pero es más probable que en la ley original de Dracón fuesen los éfetas los encargados del juicio en esta materia, que a partir de Solón se haría depender del tribunal del Areópago.¹⁰

⁹ Wallace, *op.cit.*, *The Areopagos*, p. 12. Androción *FGrH* 324 F 4a; Filócoro *FGrH* 328 F 20b (para la composición del Areópago primitivo); “*plen ex eupatridon*” traducido por “pero sólo de los Eupátridas”; tradicionalmente se traducía “excepto de los Eupátridas” (Hammond, *op.cit.*, “Land tenure...”, p. 77), lo que supone una contradicción con la composición que tendría en esas fechas el Consejo del Areópago (antes de Solón). Es preferible y más coherente la traducción “pero sólo de los Eupátridas”: véase Máximo el Confesor, Comentario a Dionisio Areopagita, *Patr. Gr.*, vol 4, col 17 y 18 (“*sed nobilibus tamen*”); véase también Ph. Harding, *op.cit.*, *Androtion*, p. 62 (“only from the Eupatrids”) y E. Carawan, *op.cit.*, *Rhetoric*, p. 14 (“but only of Eupatrids”). Isócrates (7.37) menciona también al Areópago como un cuerpo compuesto exclusivamente de hombres de noble nacimiento y de excepcional sobriedad. Tal vez la expresión “*plen ex Eupatridon*” se utilizó para enfatizar la exclusión absoluta de miembros no Eupátridas: “pero sólo de los Eupátridas”.

¹⁰ Fragmento de la ley de Dracón recogido en el Código de finales del s.V: IG I³ 104 (IG I² 115; SEG 32.14; Meiggs y Lewis, eds., *op.cit.*, *A Selection...*, p. 264); véase apéndice a cap. 1^o, nota 5. Sealey, *op.cit.*, *The Athenian...*, p. 72, piensa que el Areópago no se encargaría de ningún caso de homicidio con anterioridad a Solón o incluso posteriormente; tras una mayor diferenciación entre ciudadanos y extranjeros se realizaría la distinción también en los tribunales: los éfetas para esclavos, extranjeros, metecos y homicidio involuntario y el Areópago para los ciudadanos y el homicidio voluntario; en este línea también Carawan, *op.cit.*, *Rhetoric*, p. 35. Sobre la discusión acerca de este tema véase: R. Sealey, *op.cit.*, “The Athenian Courts...”, p. 289 ss. Stroud considera que la ley sobre homicidios de Dracón comenzaba con el texto que se ha conservado de la codificación del 409 (*ean tis...*) y que Solón no hizo ningún cambio en la legislación sobre homicidios (*Drakon's Law...* p. 61); M. Gagarin (*op.cit.*, *Drakon and Early Athenian Homicide Law*, p. 65 ss) postula que la cláusula del homicidio involuntario implica un tratamiento igual para el homicidio voluntario, mencionado tal vez antes que el involuntario con una pequeña fórmula; de esta forma en la ley de homicidios no se aludiría al Areópago, encargado de los homicidios intencionados como consecuencia de una enmienda posterior a la ley de Dracón. Según esta hipótesis la ley de homicidios de Dracón, como afirma Plutarco (*Sol.*, 19), no mencionaría al Areópago, lo que no implica, como veremos más abajo, que éste no se encargara de casos de homicidios con anterioridad a Dracón (en el caso de que los éfetas sean un órgano vinculado al Areópago, teoría rechazada por Gagarin, *op.cit.*, *Drakon...*, pp. 134-6). Otra visión: Humphreys, *op.cit.*, “A Historical

Por último también existen diferentes interpretaciones sobre los *basileis*, *phylobasileis* y el tribunal del Pritaneo. El arconte-rey pesidía en época clásica todos los tribunales de homicidios. En la ley de Dracon aparece junto a “los *basileis*”. Stroud propone que en realidad éstos no eran más que los arcontes-reyes de sucesivos años. Sin embargo en la ley de amnistía de Solón en la que se mencionan las instancias judiciales de los años anteriores se hace referencia de nuevo a “los *basileis*”¹¹. En nuestra opinión éstos eran los luego llamados *phylobasileis* que desempeñarían una función similar a la del arconte-rey a quien asistían en su gobierno (más adelante lo analizaremos). Según Wallace el Pritaneo constituiría en origen un tribunal mucho más importante del que se conservaba en este lugar en época clásica relacionado con los *phylobasileis*, y en él se reunirían los magistrados de Atenas con el fin de juzgar casos de tiranía¹².

En el s.VII la justicia no estaba separada de los órganos de gobierno, es decir, los arcontes gobernaban pero también eran *kyrioi* de imponer sanciones. Del mismo modo el Areópago no tuvo que ser o tribunal o Consejo, ya que lo normal para un órgano de gobierno y administración era el actuar al mismo tiempo como jueces (véase los *basileis* de Hesíodo)¹³. Para el caso del Areópago lo lógico es suponer que tratara casos de más envergadura que los magistrados, con mayores consecuencias para el estado, como por

Approach...”; este autor postula que la ley de Dracon no contemplaba el homicidio voluntario, ya que no planteaba problemas como el involuntario, y que los éfetos, sea lo que sea lo que se entienda por éstos, sólo decidían sobre el homicidio involuntario y no sobre el intencionado que era jurisdicción del Areópago. Por otra parte este autor sugiere que los éfetos ya existían en época de Dracon y que lo que éste hace es definir la división de responsabilidades entre éfetos y magistrados (*basileus* y *basileis*).

¹¹ Arist., *Ath.*, 57;41.2. Ley de amnistía: Plu., Sol., 19. Ley de Dracon: nota 5, apéndice a cap. 1º (*kyrbeis* y *axones*). Stroud, *op.cit.*, *Dracon's Law*, pp. 46-7. Carlier es de la misma opinión: *op.cit.*, *La royauté*, p. 350. Carawan, *op.cit.*, *Rhetoric*, p. 49, supone, sin embargo, que se trataba del cuerpo de los *phylobasileis*; también Gagarin, *op.cit.*, *Dracon and Early Athenian Homicide Law*, pp. 46-7.

¹² Wallace, *op.cit.*, *The Areopagos*, p. 34.

¹³ Hes., *Op.*, 248-73. Véase sobre los magistrados y los órganos de gobierno en relación a la justicia: cap. 2º, nota 91.

ejemplo los intentos de tiranía o los asesinatos políticos y tal vez también homicidios controvertidos.

Asimismo el Pritaneo que se conservaba como un tribunal independiente en época clásica relacionado con rituales antiquísimos, pudo haber desempeñado un papel judicial más importante en el s.VII, como se podría inferir de la “ley de amnistía” de Solón, tal vez porque era un centro de gobierno y administración de mayor envergadura, como supone Wallace que lo relaciona con los nueve arcontes.

En la Constitución de Atenas de Aristóteles se describe el Areópago con anterioridad a Solón como un cuerpo que se encargaba de administrar la ciudad, conservar las leyes, “castigando soberanamente con penas corporales y pecuniarias a todos los delincuentes”, además de elegir a los magistrados; estaría formado por ex-arcontes como posteriormente, elegidos *aristinden kai ploutinden*¹⁴. De esta expresión de Aristóteles encontramos la primera palabra, *aristinden*, en el texto de la ley arcaica de Dracón, refiriéndose a los miembros de las fratrias, *escogidos por los éfetas*, que decidían sobre la *aidesis* en caso de faltar los parientes próximos. Además aparece también en la *Constitución de Atenas* y en el relato de Plutarco en relación a los 300 jueces encargados del asunto de Cílon. En Pólux se dice que los éfetas eran elegidos *aristinden*¹⁵. Seguramente ésta era la expresión originaria, que incluiría naturalmente, sin necesidad de mencionarlo, la posesión de riqueza (*ploutinden*). Solón establece el criterio de la riqueza, es decir “plutocrático”, a la hora de elección de los arcontes que seguirían siendo, en la mayoría de los casos aunque no necesariamente, *aristoi*. Isócrates, cuando hace referencia a los tiempos de los antepasados, menciona la *Boule* del Areópago como

¹⁴ Arist., *Ath.*, 3.6. *Aristinden kai ploutinden*; Arist., *Ath.*, 3.1.

¹⁵ Arist., *Ath.*, 1. Plu., *Sol.*, 12. Ley de Dracón: nota 5, cap 1º. Poll., 8.125.

un órgano compuesto únicamente de hombres de noble nacimiento (*tois kalois gegonosi*), de una gran virtud y sobriedad¹⁶.

Probablemente Aristóteles en su descripción del Areópago antes de Solón mezcla la idea, un tanto vaga, de lo que era este órgano en el s.VII con las atribuciones que tuvo, o mantuvo, después del legislador, de ahí su expresión *aristinden "kai ploutinden"*.

En el capítulo 8 de la *Constitución de Atenas* se mencionan las prerrogativas de este órgano con Solón que coinciden con las que detentaba con anterioridad a él, siendo, entre otras cosas, "soberano de multar y castigar". Plutarco, junto con Pólux, transmiten la tradición de la creación de este Consejo en tiempos de Solón¹⁷; en concreto Plutarco afirma que se compuso de ex-arcontes y Pólux que se estableció junto a, o además de, los éfetas. Tal vez se puede entender con ello, más que la creación del Consejo del Areópago "de la nada", el establecimiento por parte de Solón del Areópago (o parte de él) como tribunal de homicidios *separado* del cuerpo de los éfetas.

En cualquier caso las tradiciones referentes al Areópago son confusas. Las leyendas que lo asocian a los asesinatos parecen antiguas, especialmente la de Ares y Halirrotios. Tanto ésta como la de Orestes están relacionadas con casos de homicidios justificados que se juzgaban en alguno de los tribunales de los éfetas más que en el Areópago en época clásica. Esto podría indicar que las leyendas se formaron en algún momento en el que el Areópago estaba encargado de todos los casos de asesinatos, antes de la creación del cuerpo de los éfetas, o, como supone Sealey, que se inventaron posteriormente para justificar el Areópago como tribunal, después de la atribución a este órgano de poderes judiciales en casos de asesinato¹⁸. Ya se han visto más arriba las interpretaciones

¹⁶ Isoc., 7, 37 (véase nota 9).

¹⁷ Plu, *Sol.*, 19. Poll., 8.125.

¹⁸ Sobre las leyendas de homicidios juzgadas por Areópago véase más arriba, nota 1. Sealey, "The Athenian Courts...", *op.cit.*, p. 289; Carawan, *op.cit.*, *Rhetoric*, p. 10 ss; S. Said, "Le mythe

contrapuestas de Sealey, que considera al Areópago como Consejo de estado hasta, por lo menos, Solón, y de Wallace, que contempla el Areópago sólo como tribunal de homicidios, identificado a partir de Dracón con el cuerpo de los éfetas (que se sentarían, entre otros sitios, en la colina del Areópago) y, a partir de Solón, como órgano de gobierno y tribunal de homicidios voluntarios separado de los éfetas. En lo que parecen coincidir es en que los éfetas, con anterioridad a Solón, juzgaban todos los casos de homicidios, fuesen o no areopagitas, y que con Solón, o más tarde, la ley de homicidios de Dracón se modificó en relación a los homicidios voluntarios atribuidos al Areópago, establecido como tribunal específico para ello, *diferente* del de los éfetas¹⁹.

Para intentar reconstruir lo que era el Areópago antes de Solón tenemos otro dato importante y es que, aunque Wallace subraya que en los testimonios antiguos no se llama *Boule* al Areópago, sin embargo este cuerpo era reconocido todavía en el s.IV, después de dos siglos de funcionamiento del Consejo “popular” (de 400 y luego 500 miembros) como la *Boule* por excelencia. Aristóteles en la Política alude a que Solón no abolió “el Consejo” (refiriéndose con esta expresión al Areópago) ni la elección de magistrados.²⁰

En nuestra opinión el Areópago como Consejo existía antes de Solón pero con el legislador sufrió una reestructuración importante. De ahí la tradición recogida por

de L'Aréopage avant la Constitution d'Athènes”, en *Aristotle et Athènes*, M. Piérart, ed., Paris, 1993, 155-184.

¹⁹ Véase Wallace, *op.cit.*, *The Areopagos*, p. 19. Sealey, *op.cit.*, “*The Athenian Courts...*”, p. 289. Aunque D., (20) *Leptines*, 89-93, dice que Dracón fue el autor de la ley del homicidio premeditado puede ser debido a la atribución generalizada de toda la legislación sobre homicidios al legislador del s.VII. En Aristóteles (*Ath.*, 7.1) y Plutarco (*Sol.*, 17.1) se dice que con Solón dejaron de servirse de las leyes de Dracón, salvo de las de homicidios, lo cual no significa que no se introdujeran ciertas modificaciones en éstas, como se pone de manifiesto en relación a la Heliea, añadida por Solón (D., (24) *Timócrates*, 105); véase Gagarin, *op.cit.*, *Drakon and Early Athenian Homicide Law*, p. 25. Véase nota 10

²⁰ Wallace, *op.cit.*, *The Areopagos*, p. 33. Lys., (3) *Simon*, 1 y 4. Rhodes, *op.cit. Commentary*, p. 313. Arist., *Pol.*, 1274 a 1 ss. Lugar donde se reunía el Areópago llamado *Synedrion* o *Bouleuterion*: Boegehold, *op.cit.* (*Agora*, 28), p. 46. También llamada “la *Boule*” en D. (23) *Aristocrates*, 24 (Humphreys, *op.cit.*, “*A Historical Approach...*”, p. 29, nota 45). Areópago en origen no sólo para homicidios sino también con un papel político: L.A. Jones, *op.cit.*, “*The role of Ephialtes...*”, p. 56.

Plutarco que transmite que Solón creó o estableció este cuerpo de ex-arcontes. Sabemos además por la ley de amnistía que era un tribunal, diferente de los éfetas, y también, por el peso de este cuerpo con Solón y posteriormente, y por la tradición sólida que hacía de él un órgano de gobierno (en Aristóteles y otros autores del s.IV), que se trataba de un Consejo de estado.

El problema está en considerar al Areópago como un cuerpo constituido por ex-arcontes con anterioridad a Solón como afirma Aristóteles, contradicho en este punto por Plutarco. En nuestra opinión el Areópago en el s.VII era *un Consejo de estado, posiblemente de 300 miembros* (como el tribunal de Mirón de Flia), *representativo de los diferentes territorios del Atica* (se analizará más adelante) *que, como todo órgano de gobierno en esa época (véase el caso de los magistrados), funcionaba como tribunal en ciertos casos, siendo soberano de castigar a los delincuentes*. Probablemente el altar de las *Semnai*, en la colina de Ares, era un lugar al que se acogían éstos con la rama de suplicante, la *hiketeria*, como se pone de manifiesto en un escolio de Aristófanes relativo al atentado ciloneo cuyos instigadores iban a ser juzgados por el Areópago²¹. En Tucídides se alude a que los atenienses dieron plenos poderes a los 9 arcontes (en Heródoto a los “pritanos *ton naukraron*”) para llevar el caso de Cilón²². Wallace propone que fueron los arcontes los que habrían estado encargados de juzgar a los partidarios de Cilón en el tribunal del Pritaneo. Tucídides alude también a que cuando iban de camino (según Wallace ¡hacia el Pritaneo!) fueron asesinados cerca del altar de las *Semnai* (*epi ton semnon theon*), es decir junto al Areópago. Tucídides sin embargo no menciona que los partidarios de Cilón fueran a ser juzgados por los 9 arcontes, sino

²¹ Tribunal de Mirón: Plu. Sol., 12. Sch. Ar., Eq., 445.

²² Th., 1.126.8; véase el comentario de S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides*, Oxford, 1991, vol., I, libros I-III, p. 202 ss. Hdt., 5.71.2.

que éstos tenían poder para ejercer la custodia de los mismos y para decidir sobre ellos según consideraran que era lo mejor.²³

Tal vez los arcontes podían determinar la muerte de los inculpados, pero probablemente también éstos podrían acogerse como suplicantes con la *hiketeria* en el altar de las diosas *semai* en el Areópago, para ser juzgados por este tribunal, es decir por el Consejo del estado. Precisamente fue allí donde fueron asesinados por los de Megacles que no respetaron este derecho de suplicantes y de acogerse al juicio del Areópago, poder al que tal vez se refiere Aristóteles cuando menciona en la parte de la constitución de Dracón: “el Consejo del Areópago... vigilaba a los magistrados para que mandasen conforme a las leyes. Y podía el agraviado denunciar ante el Consejo del Areópago, indicando contra qué ley se le hacía injusticia”²⁴. Además el arconte de Atenas en el año del atentado ciloneo era precisamente Megacles²⁵, el asesino de los partidarios de Cílón, lo que indica que si éste hubiese podido condenar a muerte por un medio legal a los inculpados no tendría por qué haberlos asesinado, y por tanto lo más lógico es pensar que el proceso normal que iba a seguirse era similar al que se estipula en la ley de Dracón, en la que los *basileis* inician el procedimiento judicial y los éfetas deciden; en este caso los magistrados se encargan de los delincuentes pero el juicio final, dada la envergadura del caso, sería emitido por el Consejo en pleno. Después del asesinato de los partidarios de Cílón por parte de Megacles se convocó, según Plutarco, un tribunal de 300 jueces elegidos *aristinden*, encabezado por Mirón de Flia, para juzgar a los Alcmeónidas que

²³ Wallace, *op.cit.*, *The Areopagos*, p. 22 ss. Tucídides: véase la nota anterior. Para la localización del Pritaneo en el ágora vieja, véase el apéndice I al cap. 4º (ágora).

²⁴ Arist., *Ath.*, 4.4.

²⁵ Véase T.J. Cadoux, *op.cit.*, “The Athenian Archons...”, *JHS*, 1968. R. Develin, *Athenian Officials, 648-321 B.C.*, Cambridge, 1989, pp. 30-31.

resultaron exiliados. MacDowell lo interpreta como una reunión especial del Areópago, reforzado en este caso con aristócratas que generalmente no eran miembros.²⁶

En nuestra opinión ésta era la reunión y composición estipulada para el Areópago del s.VII, que sin embargo no se reuniría sistemáticamente, sino mediante convocatoria. Los 300 miembros fueron elegidos *aristinden*. Existe, además de ésta, otra distinción, *Eupatrida*, que Androción y Filócoro señalan con respecto a los 51 miembros del Areópago, refiriéndose con ello tal vez a los éfetos establecidos con Dracón, probablemente un grupo más reducido de *aristoi* procedentes del territorio del *asty* y su entorno, el Pedion, zona con la que los Eupátridas tenían una especial afinidad, como se verá en el próximo capítulo²⁷.

Este Consejo de 300 areopagitas no estaría compuesto por ex-arcontes, sino que sería un cuerpo representativo de todos los territorios del Ática creado en el momento del sinecismo, proceso completado hacia finales del s.VIII o principios del s.VII en la ciudad; es decir sería la *Boule* de estado de la que sólo formarían parte los aristócratas, los *aristoi* de cada territorio.

Con Dracón, dada la creciente incidencia del estado en los casos de delincuencia, especialmente en el asunto antes privado del asesinato y venganza de sangre, se crea el cuerpo de los éfetos, en nuestra opinión *una comisión de areopagitas especialmente establecidos como jueces, elegidos no sólo aristinden sino también entre los Eupátridas*, que juzgarían todos los casos de homicidios. Se especializa la justicia y el Areópago *completo* permanecería como tribunal para aquellos casos más controvertidos,

²⁶ Plu., *Sol.*, 12.1; también Arist. *Ath.*, 1. MacDowell, *op.cit.*, *The Law ...*, p. 28. Posibilidad de que se realizasen juicios delante del Consejo aristocrático, posiblemente en casos de ofensas contra el estado: Carawan, *op.cit.*, *Rhetoric*, p. 80, nota 83; véase más adelante, nota 28. Para el procedimiento de la ley de Dracón y el significado de *dikazein* y de *diagnonai*, véase capítulo 3º, notas 90 y 91.

²⁷ Filócoro, *FGrH* 328 F 20b, Androción, *FGrH* 324 F 4a (véase más arriba, nota 9). Véase capítulo sobre Eupátridas (4º).

de mayor envergadura, relacionados probablemente con la usurpación del estado²⁸. De este modo los éfetos son areopagitas, *pero no todos los areopagitas son éfetos*. Así se entiende la “ley de amnistía” de Solón que menciona tres instancias judiciales: el Areópago (completo), los éfetos (cuerpo dentro del Areópago para los homicidios) y el Pritaneo.

Solón *al crear un nuevo Consejo de 400 miembros*, representativo territorialmente y también socialmente reorganizó completamente la *Boule* del Areópago, dándole un nuevo significado. Ahora se establece como Consejo de ex-arcontes, lo que coincide con una de las tradiciones referentes a este cuerpo que transmite Plutarco. Las noticias que atribuyen a Solón la “creación” de la *Boule* del Areópago son exactas para este órgano tal y como se conocía en época clásica²⁹.

Esta medida de Solón no se habría establecido sin reacciones. De hecho a finales del s. VI Cleómenes intentó, según Heródoto, disolver el Consejo (probablemente el de Solón) y poner las funciones públicas en manos de *300 hombres* del grupo de Iságoras.

²⁸ El Areópago en el s. VII, trataría casos de usurpación del estado (tiranía), como el de Cílón, pero muy probablemente también ciertos asesinatos con repercusiones para la ciudad, como el de los seguidores de Cílón, como se puede deducir de la ley de amnistía de Solón (Plu., Sol., 19.4). Con Solón el Areópago, probablemente reorganizado por el legislador, continuó juzgando los casos de tiranía, de aquellos que “se levantaban para quitarle el poder al pueblo” (Arist., Ath., 8.4). Gagarin *op.cit.*, “The thesmothetai...”, relaciona esta medida con la ley ancestral (*thesmia patria*) sobre la tiranía (Arist., Ath., 16.10), que, aunque reeditada por Solón, habría nacido posiblemente con anterioridad a Dracón, justo después del atentado de Cílón, emanada de la actividad de los *thesmothetai*: p. 74-77 (la ley empieza como la de Dracón *ean tines...*, “si alguno...”); véase apéndice a cap. 1º (*kyrbeis y axones*), nota 16. Sobre *eisangelia* véanse las opiniones contrapuestas de P.J. Rhodes (*op.cit.*, “Eisangelia in Athens”, p. 103 ss), que supone que el Areópago trataba los casos de tiranía hasta Efialtes; y de M.H. Hansen (“Eisangelia in Athens: A Replay”, *op.cit.*, p. 91) que postula que la *eisangelia* fue introducida por Clístenes, ya delante de la asamblea. Véase también E. Carawan (*op.cit.*, “Apophysis and Eisangelia...” y *op.cit.*, “Eisangelia and Euthyna...”, p. 191), que considera que aunque con Solón el Areópago era quien juzgaba probablemente los casos de tiranía, tal vez con Clístenes el Consejo y la asamblea se hicieron cargo de los casos de conspiración y traición, como sucedió con Iságoras y sus seguidores (Arist., Ath., 20.3). Véase también L.A. Jones, *op.cit.*, “The Role of Ephialtes...”, pp. 57, 67-8: el Areópago con Solón se ocuparía de los casos de tiranía, tal vez ya transferidos a la *Boule* y a la asamblea con Clístenes, ratificado por Efialtes.

²⁹ Plu., Sol., 19. Areópago reconstituido como cuerpo de exarcontes con Solón: Carawan, *op.cit.*, *Rhetoric*, p. 134 (este autor supone que con el legislador se asigna también a este cuerpo la jurisdicción del homicidio intencionado).

Cleómenes y sus seguidores que se refugiaron en la Acrópolis fueron *encadenos* por los atenienses (tal vez se alude al poder de la Heliea, o Consejo, de encadenar, del que se ha hablado en otro capítulo) para ser condenados a muerte.³⁰

Podemos suponer que en el momento en que Solón instituye este cuerpo de ex-arcontes como guardianes de la constitución, inaugura también un tribunal de areopagitas, para juzgar los homicidios voluntarios de ciudadanos, independiente de los éfetos que se separan ahora del Areópago. Esta es la única modificación a la legislación de homicidios de Dracón que por otra parte han postulado varios autores, entre ellos Wallace y Sealey³¹. La cuestión que queda por dilucidar es si todo el “nuevo” Areópago se constituyó ahora como tribunal o lo fue sólo una parte, una *comisión de jueces*, como habrían sido con anterioridad los éfetos con respecto al Areópago. Un esolio a Esquilo transmite que el número de jueces areopagitas era 31. Wallace lo enmienda por 51 haciéndolo coincidir con los éfetos³². Sin embargo esta cifra es muy significativa y podría aplicarse a este nuevo tribunal de areopagitas creado por Solón (del que habla Pólux, 8.125), tal vez una comisión dentro del Areópago que a imitación de los éfetos tenía 31 miembros pero que se relaciona también con la antigua composición del Areópago de 300.

Si efectivamente El Consejo del Areópago del s.VII estaba compuesto de 300 miembros (como el tribunal de Mirón de Flia), y fue inaugurado, como se verá en otro capítulo, en el momento del sinecismo como instancia que reunía a los *aristoi* de los diferentes territorios del Atica en la ciudad, entonces se puede plantear la hipótesis de una división

³⁰ Hdt., 5.72. Arist., *Ath.*, 20.3 (véase comentario de Rhodes). Hdt, 5.72: gobierno oligárquico que quería instaurar Iságoras frente a la *Boule*, probablemente de 400; véase W. How and J. Well, *A commentary on Herodotus*, vol II, Oxford, p. 39: relaciona estos 300 con los 300 del juicio de los Alcmeónidas (Plu., *Sol.* 12). Poder de la Heliea de encarcelar: nota 89, cap 2º.

³¹ Véanse más arriba, notas 10 y 19. Wallace, *op.cit.*, *The Areopagos*, p. 17 ss.

³² Sch., Esquilo, *Eu.*, 743. Wallace, *op.cit.*, *The Areopagos*, p. 16.

tripartita del Ática, “rota” por Solón con su Consejo de 400 miembros. Efectivamente, lo que sabemos de la historia de ese período indica la existencia de “*tres partidos o facciones*” identificados con territorios del Ática (Paralia, Pedion y Diacria). Esta posibilidad se entrevé también en el número de arcontes que originariamente eran 9 (los tres principales y los 6 *thesmothetai*, creados probablemente en el s.VII), antes del establecimiento, a raíz de las diez tribus clisténicas, del secretario de los *thesmothetai*. A pesar del establecimiento del Consejo de 400 miembros con Solón, la división en tres subsiste a lo largo del s.VI, por ejemplo en el número de jueces -30- por demos de Pisístrato; o, al final del s.VI, en el gobierno alternativo al Consejo de Solón que Cleómenes quiere instaurar, formado por 300 partidarios de Iságoras.³³

Por último vamos a tratar el Pritaneo como tribunal con anterioridad a Solón. En la “ley de amnistía” aparece junto al Areópago y los éfetos en relación a los casos de asesinato (*phonos*) de degüellos (*sphagai*) y de tiranía llevados por los *basileis* (*katadikasthentes hypo ton Basileon*). Según la *Constitución de Atenas* el Pritaneo era la sede del arconte epónimo antes de la legislación soloniana. En época clásica este edificio del ágora vieja albergaba un tribunal presidido por el arconte-rey en el que juzgaban los *phylobasileis* casos de asesinos desconocidos y principalmente animales y objetos inanimados³⁴, como en el juicio y condena del cuchillo sacrificial del ritual de las Bufonias o *Dipolieias*, uno de los festivales más antiguos de Atenas, desde probablemente la época micénica, consagrado a Zeus Polieo y, tal vez, con anterioridad a Poseidón. Esta fiesta, que

³³ Tres facciones: Arist., *Ath.*, 13.4 (véase más abajo el cap. 4º). Para la actividad de los *thesmothetai* véase el apéndice al cap. 1º (*kyrbeis* y *axones*), nota 15: Gagarin, *op.cit.* “The Thesmothetai...” y Arist., *Ath.*, 3.5; véase también S. Humphreys, *op.cit.*, “The Evolution...”, p. 233; *thesmothetai* creados probablemente después del 683 (año del establecimiento del primer arconte epónimo), pero antes que Dracón: Harding, *op.cit.*, *Androton*, p. 88. 30 jueces por demos de Pisístrato: Arist. *Ath.*, 16.5 y 53, 1; Humphreys, *op.cit.*, “The Evolution...”, p. 239. Los 300 partidarios de Iságoras: Arist. *Ath.*, 20.3; Hdt., 5.72.

³⁴ Plu, *Sol.*, 19. Arist. *Ath.*, 3.5; *Phylobasileis* en Pritaneo: Arist., *Ath.*, 57.4. Poll., 8.120.

Aristófanes considera ya como anticuada, tuvo en fechas anteriores, probablemente desde antes de la época arcaica, un papel fundamental en relación a la vida política-religiosa de la ciudad; celebrada en el último mes del año precedía el inicio de las nuevas magistraturas; los juicios por homicidio no podían ser transferidos de un año para otro. Las ceremonias de las Bufonias marcaban un momento de “disolución” del año, conmemorando el *primer sacrificio* de un toro.³⁵

Algunos autores como Wallace o Carlier proponen que el Pritaneo era en origen la residencia del *basileus* antes de adscribirse al arconte epónimo, seguramente cuando éste comenzó a ser el magistrado principal de la ciudad³⁶. Existen varios indicios que sostienen esta hipótesis: en una inscripción de Quíos del s.IV se llama al rey *basileus kai “prytanis”*. Además en el Pritaneo se reunía el tribunal de los *phylobasileis* cuyos “predecesores” de época arcaica eran, como veremos ahora, los que rodeaban y asistían al rey en sus funciones. Es lógico suponer que el Pritaneo, el edificio principal de gobierno, fuese la sede del *basileus* cuando éste era el primer “oficial” de Atenas³⁷.

Aristóteles en la *Política* describe así los poderes de los primeros reyes: “... ejercían su

³⁵ Véase sobre las Bufonias: Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 136 ss. Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 8 ss. Ar., *Nu.*, 984. Paus. 1.28.10-11. El culto de Zeus Polieo debía de estar a cargo de ciertos *gene* como los *Daitroi*, *Kentriadaí*, o *Thaulonidai*, encargados de estas fiestas, posiblemente emparentados con los Cérices: Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 139, nota 17. Vimos más arriba la posibilidad de que el culto de Poseidón, adscrito junto con el de Atenea Polias a los Eteobúttadas, precediera al de Zeus en la Acópolis, aunque éste es también muy antiguo, posiblemente de época oscura. Tal vez el ritual de las Bufonias, que parece antiquísimo, puede adscribirse en origen a un dios como Poseidón que es llamado, en *El Escudo* de Hesíodo (140), *taureos ennosigaios* (para Poseidón en la Acrópolis véase cap. 2º, nota 20), aunque también en Atenas, como en otros lugares, Dioniso se relaciona con un toro (en el *Boucolion* junto al Pritaneo, por ejemplo: Humphreys, *op.cit.*, “A Historical Approach...”, nota 38): véase más adelante, cap. 8º, nota 58.

³⁶ Wallace, *op.cit.*, *The Areopagos*, p. 33. Carlier, *op.cit.*, *La royauté*, p. 359 ss.

³⁷ Inscripción de Quíos del s.IV: Carlier, *op.cit.*, *La royauté*, p. 448. Sobre los *phylobasileis* en el Pritaneo: nota 1; véase también sobre *phylobasileis*: And., (1) *Misterios*, 78; Arist., *Ath.*, 41.2; Hsch., s.v. *phylobasileis*. Véase nota 76, cap 1º; según Miller, *op.cit.*, *The Prytaneion*, pp. 21-22, en origen el Pritaneo sería la residencia del rey y tendría una función de gobierno (Aristóteles en la *Política*, 1322 b 28, dice que los magistrados cuyo honor deriva del Hogar son llamados unos arcontes, otros *basileis*, otros prítanos). Miller mantiene que el Pritaneo existió por primera vez en época geométrica, hacia el s.IX u VIII, y que se constituyó en el momento del sinecismo (p. 53). En nuestra opinión existiría con anterioridad al final del proceso de sinecismo, como por otro lado se pone de manifiesto en Tucídides (2.15.2).

soberanía (*kyrioi*) en los asuntos de la guerra y en los actos de culto que no requerían sacerdotes y además actuaban como jueces en los juicios. Desempeñaban esta función unos sin juramento y otros con él; éste consistía en levantar el cetro. En los tiempos antiguos los reyes ejercían su autoridad continuamente tanto en los asuntos de la ciudad como en los del campo y en los exteriores...”³⁸ Probablemente fue a finales del s.VIII o durante la primera mitad del s.VII cuando el arconte epónimo pasó a ocupar el Pritaneo como magistrado principal de Atenas. Según Aristóteles con anterioridad a Solón el *basileus* tenía su sede en el *Boucolion*, junto al Pritaneo. Pólux menciona que los *phylobasileis* se reunían en el *Basileion* que se hallaba junto al *Boucolion*. Carlier ha sugerido la posibilidad de que este “*Basileion*”, que no se encuentra en ninguna otra fuente, fuese el Pritaneo donde los *phylobasileis* tenían su tribunal de homicidios³⁹. De todo ello podemos deducir efectivamente que el Pritaneo estaba ocupado originariamente por el rey rodeado de su Consejo, los *basileis*. En el primer capítulo vimos, al analizar el texto de Tucídides en el que se describe la situación de Atenas antes del sinecismo, la importancia del Pritaneo como sede de gobierno y centro de *Bouleuteria*, es decir de los “consejos”⁴⁰.

La función de “los *basileis*” aparece muy clara en Homero, como ha puesto de manifiesto Carlier. Se designa así, con este término colectivo, a un grupo de personas que se distinguen de la masa del *laos* y que participan cerca del rey en los banquetes, en la elaboración de decisiones y en la dirección de la comunidad. Son en definitiva “la *Boule* del rey”, los “*gerontes*” o ancianos que no eran ni *todos* los aristócratas ni *representantes de diferentes territorios*. Los *basileis* son los que rodean y asisten al rey

³⁸ Arist., *Pol.*, 1285 B 9-12: Traducción de J. Marías y M. Araujo; véase cap. 2º, nota 91.

³⁹ Arist., *Ath.*, 3.5. Poll., 8.111. Carlier, *op.cit.*, *La royauté*, p. 359.

⁴⁰ Th., 2.15.

y, como subraya Carlier, se podía ser uno de los *basileis* sin ser *basileus*. El nombre, que aparece siempre en plural, derivaría de su función de aconsejar y asistir *al basileus*. En una noticia de Plutarco se relaciona el Pritaneo con esta antigua costumbre de reunirse los *gerontes* para celebrar un banquete y dar consejos (*aristen Boulen Bouleuse*) al rey.⁴¹ En nuestra opinión el rey con su consejo, los *basileis*, reunidos en el Pritaneo era el órgano principal de gobierno de la ciudad al final de la época oscura y principios del arcaísmo en Atenas *con anterioridad al sinecismo*, y, como toda instancia de gobierno para esta época, se encargaría también de dictar sentencias, es decir sería también “tribunal de justicia”, del mismo modo que los *basileis* de Hesíodo gobernaban e “impartían justicia”⁴².

En época clásica quedan ciertas reminiscencias de esta realidad del gobierno del *basileus* y de los *basileis* o “ancianos” en algunos de los rituales de la fiesta de las Antesterias, junto con las Dipolias, uno de los más antiguos festivales de Atenas que tenía lugar en el

⁴¹ Carlier, *op.cit.*, *La royauté*, p. 145 ss (en Feacia los *basileis* son el Consejo del *basileus*: Hom., *Od.*, 6.53-55). Plu., *Moralia*, 7, 9, 714 B. R. Drew en *Basileus. The Evidence for Kinship in Geometric Greece*, London, 1983, expone la hipótesis de que las “*poleis*” griegas de época oscura no estaban gobernadas por un *basileus* sino por un grupo de *basileis* que serían los herederos de los oficiales de época micénica (pa-si-re-u); también sostiene que la palabra “*basileus*” era originariamente similar a arconte o prítano, y que adquirió su significado de “rey” más bien al final de la época arcaica (en Homero no se llama *basileus* a ningún dios). Sin embargo, del hecho de la existencia atestiguada de algunas *basileiai* hereditarias en Grecia de época arcaica, así como del protagonismo del *basileus* individualizado, destacado, además de los *basileis*, tanto en Homero (como un “*primus inter pares*”) como en los gobiernos de varias ciudades, entre ellas Atenas donde el *basileus* desempeñaba un papel religioso y judicial del que se deduce su antiguo poder, se puede seguir sosteniendo la teoría tradicional que hacía de la *basileia* una forma de gobierno al menos de finales de la época oscura. El *basileus* no era por supuesto un monarca absoluto, sino un principal con ciertas prerrogativas hereditarias, distinguido y destacado entre los aristócratas, en cuyas filas existía un grupo específico más cercano a él, los *basileis*, con cuya colaboración y consejo *necesario* gobernaba. No es una casualidad que se escoja, entre los nombres de los magistrados, prítano, arconte y *basileus*, a éste último para designar como rey a Zeus en el s.VI y tal vez antes, como tampoco lo fue, unos siglos antes, denominar a los dioses soberanos como *anakes*, el término usado en el mundo micénico para los monarcas. Véase recientemente para la posible evolución del micénico pa-si-re-u (*basileus*) y ke-ro-te (*gerontes*) hacia el *basileis* y su Consejo de ancianos, los *basileis* (nombre que señala su asociación al poder político del rey): P. Carlier, “La procedure de décision politique du monde mycénien à l’époque archaïque”, en Musti et al. eds, Roma, 1991, 85-95.

⁴² Hesíodo, *Op.*, 248-73. Para los *basileis* como un cuerpo con un papel mucho más destacado (también como tribunal de homicidios) con anterioridad al establecimiento de los éfetos con Dracón: Carawan, *op.cit.*, *Rhetoric*, pp. 50-51.

mes Antesterión. Se ha considerado como una celebración de “año nuevo”, de disolución y reestructuración, de muerte y renacimiento del dios Dioniso, en el que juega un papel muy importante el *basileus* (una de las ceremonias presidida por él se llevaba a cabo en el *thesmothetion*) y, sobre todo, la mujer del arconte-rey, la *basilinna*, protagonista de la *hierogamia* con el dios en el *Boucolion*, que había sido precedida por una serie de ritos secretos realizados por la *basilinna* y las “*gerarai*” en el santuario de Dioniso *en limnais*, el templo del dios más antiguo de la ciudad. Estas *gerarai* que asisten a la *basilinna* y son elegidas directamente por el *basileus* parecen la contrapartida femenina de los *gerontes* o *basileis* que acompañan y aconsejan al rey⁴³. Además topográficamente en esta fiesta se recorren los lugares principales de la vida política y religiosa de la época oscura y que continuaron en el arcaísmo: el ágora vieja y la parte sur de la ciudad, descrita por Tucídides, donde se hallaba el templo de Dioniso *en limnais* que probablemente colindaba con el “téménos de Codro, Neleo y *Basile*”, es decir de la “familia real” de Atenas de la época oscura⁴⁴.

⁴³ Para estas fiestas véase Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 213 ss. Pickard-Cambridge, *op.cit.*, *The Dramatic Festivals*, pp. 10-25. R. Hamilton, *Choes and Anthesteria. Athenian Iconography and Ritual*, Michigan, 1992. Sobre las *gerarai*: D., (59) *Neera*, 73-78. Véase para esta fiesta y la ceremonia de la hierogamia en ella: cap. 8º, nota 87; cap. 10º, nota 102.

⁴⁴ Aunque los primeros testimonios relacionados con el téménos y el templo son del s.V (un *horos* de mediados del s.V y una inscripción del 418/417 -IG I² 94; Sokolowski, *op.cit.*, *LSCG*, 1969, nº 14, p. 28 ss), tal vez el lugar se conservó desde fecha temprana como una zona sagrada, un téménos, pues en origen habría pertenecido a la familia que detentaba la realeza en época oscura. Se encontró un *horos in situ* de mediados del s.V, cerca del *Olimpieion*, en la zona del Iliso, donde tradicionalmente se ha situado el templo de Dioniso *en limnais* (Pickard-Cambridge, *op.cit.*, *The Dramatic Festivals*, p. 21 ss. G.T.W. Hooker, “The topography of the Fogs”, *JHS*, 80, 1960. Robertson, *op.cit.*, *Festivals...*, p. 12. Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, p. 332; Pausanias sitúa en el Iliso el lugar del asesinato del rey Codro (1.19.6). En la inscripción del 418/17 (IG I² 94) se hace referencia a que uno de los lados del téménos colindaba con un *Dionisium*, que Hooker (también Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, p. 332) ha identificado con el templo de Dioniso *en limnais* que se hallaría en el camino de Falero (en la inscripción también se mencionan unos *mystai* que estarían, según este autor, relacionados con los misterios de Agra); también N.W. Slater, en “The Ienaeon theater”, *ZPE*, 66, 1986, p. 259 ss, relaciona el téménos con el templo de Dioniso *en limnais* en el Iliso; véase también: R.E. Wycherley, “Neleion”, *ABSA*, 55, 1960, 60-66; R.E. Wycherley, “Pausanias at Athens II”, *GRBS*, 4, 1963, 157-175; Wycherley, *op.cit.*, *The Stones...*, p. 168. H.A. Shapiro en “Painting, Politics and Genealogy: Peisistratos and the Neleids” (en *Ancient Greek Art and Iconography*, de W.G. Moon, pp. 87-96) sugiere la posibilidad de una fundación del téménos en tiempos de Pisístrato que lo habría dedicado a Neleo, de quien los Pisistrátidas se hacían descender. En el s.V se

Carlier en su estudio sobre la realeza antigua alude efectivamente a la prerrogativa de los reyes de poseer un “témenos”, un terreno privilegiado situado cerca de la ciudad en la parte más fértil del territorio (como lo sería esta zona pantanosa del sur de la ciudad)⁴⁵. En nuestra opinión toda esta zona del Iliso, como los cultos y santuarios antiquísimos que contiene (como de Apolo Delfinio comentado en otro lugar⁴⁶), se remontan *específicamente* a la época oscura, al período de la *basileia* en Atenas.

Hacia finales del siglo VIII y principios del s.VII se produce el final del proceso del sinecismo por el que se reúne en Atenas, en el *asty*, un gobierno aristocrático representativo de todos los territorios del Ática que en este estudio hemos relacionado con el establecimiento de un nuevo “Consejo” (el del *basileus* no era territorial), el Areópago compuesto por 300 miembros, según se deduce de la noticia del juicio de los Alcmeónidas tras el atentado ciloneo. Es muy probable que el *basileus* y los *basileis*, del *asty*, conservaran parte de su poder y siguieran ejerciendo soberanamente, como antaño, la justicia en un tribunal, el Pritaneo, cuyas atribuciones con anterioridad a Solón se nos escapan.

De este modo se entiende la presencia de los *basileis* en la ley de Dracón junto al *basileus*, no como los arcontes-reyes de sucesivos años, sino como este cuerpo que asistía al rey en todas sus funciones, incluido, en el momento de la legislación

habrían añadido Codro y *Basile* (también H.A. Shapiro, “The Attic Deity Basile”, *ZPE*, 63, 1986, 134-136). Sin embargo, aunque la figura de Codro se populariza en el s.V (como consecuencia de una política de reivindicación de Jonia), su presencia en Atenas debe de ser antigua, tal vez en relación con algún ritual, como sugiere N. Robertson (“Melanthus, Codrus, Neleus, Caucon: Ritual Myth as Athenian History”, *GRBS*, 29, 1988, 201-261), pero específicamente ligado al *basileus*, y a la *basileia* de época oscura, así como a la zona del Iliso, cuyos cultos (los más antiguos de la ciudad según Tucídides -2.15-) se remontan a estos momentos.

Si el *Dionisium* del que habla la inscripción es el templo de Dioniso en *limnais*, lugar de celebración de las Antesterias, fiesta antiquísima estrechamente conectada con el *basileus* y la *basilinna*, entonces es probable que la situación del témenos, colindante con el templo de Dioniso, no sea arbitraria y que estuviesen ambos en origen funcionalmente asociados a la *basileia*. Véase el apéndice II al cap. 4º (pilios).

⁴⁵ Carlier, *op.cit.*, *La royauté*, p. 158.

⁴⁶ Véase nota 37, cap 2º.

draconiana, el instruir todos los procesos de homicidios con el *basileus*, capacidad de la que se ven despojados con Solón como veremos ahora. También se entiende la aparición del Pritaneo como uno de los tribunales más importantes de Atenas en la “ley de amnistía” que menciona las instancias judiciales principales *anteriores* a Solón, así como la alusión en esta misma ley a los *basileis* que habrían llevado todos los procesos de homicidios junto con el rey, declarando finalmente la sentencia decidida por los tribunales.

Todo esto se corrobora con la existencia en otros lugares de un cuerpo de *basileis* (no *phylobasileis*) como en Mitilene o en Quíos; es este último lugar conservaban además su función de jueces o por lo menos de instruir los procesos que finalmente decidía la *Boule demosie*. En la ley de Dracon quienes instruirían los procesos antes de la *epheis* a los éfetas serían el rey y los *basileis* como se especifica claramente.⁴⁷

El testimonio más antiguo sobre los *phylobasileis* es el del calendario del código de Nicómaco, ya que se trataría de una reedición de las *kyrbeis* de Solón. En él aparecen estos personajes como los encargados de organizar la fiesta de las Sinecias⁴⁸. Con anterioridad lo que encontramos, en la ley de Dracon y en la “ley de amnistía”, son los *basileis*, cuyas características acabamos de analizar. En nuestra opinión Solón reforma completamente este cuerpo de los *basileis* transformándolos en los reyes de las cuatro tribus que se crean ahora y desposeyéndolos de sus atribuciones judiciales junto al *basileus*, salvo en el Pritaneo, tribunal del que quedan a cargo, pero probablemente en

⁴⁷ Colegio de *basileis* en Mitilene, Quíos, Élide (se conserva de este lugar una inscripción de finales del s.VI o principios del s.V en la que los *basileis* aparecen como responsables de algunos aspectos del proceso judicial: Jeffery, *The Local... op.cit.*, nº 15); Drew, *op.cit.*, p. 41 y 117; Carlier, *op.cit.*, *La royauté*, p. 446 ss. Para la ley de amnistía y la ley de Dracon: véanse más arriba notas 2 y 11. Sobre la importancia del Pritaneo y de los *basileis* como jueces y Consejo de rey: véase más arriba, p. 124 ss.

⁴⁸ véase nota 68, cap. 1º (Oliver, *op.cit.*, “Greek Inscriptions”, *Hesperia*, 4, 1935, p. 21; también en relación a otra fiesta celebrada el día 5 de un mes desconocido, que tal vez pueden ser las Genesias: p. 23).

unas funciones reducidas casi exclusivamente a ciertas tradiciones rituales. Vimos más arriba, en relación al Consejo del Areópago, que Solón probablemente transformó una división territorial de tres zonas por una de cuatro con su *Boule* de 400 miembros. En este nuevo “esquema” los *basileis* se convierten en los reyes de las cuatro tribus con una apariencia territorial que sin embargo nunca tuvieron. Carlier, que no pone en duda la tradición “ancestral”, “real”, de las cuatro tribus jónicas, postula sin embargo, a raíz de su análisis detallado, que los *phylobasileis* de Atenas *no tenían carácter territorial* y que su relación con las Sinecias sería debida a que se constituyeron al mismo tiempo que la ciudad⁴⁹. En nuestra opinión los *phylobasileis* con Solón se asocian a las Sinecias, fiestas reorganizadas por él, porque ya con anterioridad los *basileis* habían estado encargados de este festival conmemorativo del sinecismo, no como representantes de los diferentes territorios reunidos, sino como el órgano de gobierno del *asty*, la “facción” bajo cuya dirección se llevó a cabo el proceso del sinecismo y la unión de “todos los gobiernos en la ciudad”. Esta fiesta tenía un marcado carácter oligárquico, como comentamos en otro lugar, ya que aunque se reunían todos los territorios lo hacían bajo el control, la dirección y la supervisión de los *basileis* del *asty*. Según la tradición, cuando se crearon las distintas magistraturas, principalmente el arcontado epónimo, siguieron siendo desempeñadas durante un tiempo por los miembros de la antigua casa real de los Medóntidas⁵⁰.

Los *phylobasileis* eran elegidos *ex Eupatridon* en época clásica⁵¹. Una noticia recogida por Bekker menciona que los Eupátridas eran los que vivían en el *asty* y formaban parte

⁴⁹ Carlier, *op.cit.*, *La royauté*, pp. 149 y 359.

⁵⁰ En el s.IV existían dos tradiciones; una hacía de los Medóntidas reyes y otra, arcontes: Carlier, *op.cit.*, *La royauté*, p. 368. Tal vez la tradición refleja lo que pudo ser, en la época del sinecismo, una realidad de gobierno que habría sido en principio detentado por los descendientes de esta casa real, “*basilikou genos*”, de la ciudad.

⁵¹ *Phylobasileis* elegidos *ex Eupatridon*: Poll., 8,111. Eupátridas: nota 83, cap 1º.

de la estirpe real, *basilikou genous*. De acuerdo con esto los Eupátridas eran una parte de la aristocracia especialmente relacionada con el territorio cercano a la ciudad⁵².

Solón garantiza y fija los derechos de los Eupátridas (la *phylobasileia*, la exégesis, ciertos privilegios religiosos desempeñados tradicionalmente por ellos) pero con ello limita también su poder.

Del gobierno de Atenas en el s.VII sabemos muy poco. En el s.IV, momento de la composición de la *Constitución de Atenas*, tampoco se tenía mucha claridad, como lo demuestran las versiones contradictorias sobre órganos de tanta importancia como el Areópago o la misma constitución de Dracon, que aunque tal vez se elaboró con noticias que pueden aplicarse a esa época, es probablemente una reconstrucción ficticia⁵³. No sólo está el problema del desconocimiento de la organización política para estas fechas por la carencia de datos, sino además la dificultad de saber entresacar esos datos de las elaboraciones que se empezaron a hacer a partir de finales del s.V y principios del s.IV, y de discernir en ellas lo que es producto de una reflexión y racionalización según esquemas propios teóricos o modelos sacados de desarrollos posteriores (como puede ser la constitución de Dracon)⁵⁴. Aunque con respecto al s.VI también existen los mismos problemas, sin embargo la documentación de que se dispone y sobre todo la que poseían en el s.IV es mayor. Por de pronto, generalmente se acepta que los *kyrbeis* y

⁵² Bekker, Ann Gr., I, 257. Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*, p. 75: Eupátridas serían aristócratas cuyas tierras estarían en torno a la ciudad y podrían considerarse como un grupo reducido de *gennetai*.

⁵³ Constitución de Dracon: Arist. *Ath.*, 4.1. Véase sobre la constitución de Dracon en Aristóteles, que aunque es probablemente una reconstrucción ficticia, formaba parte de la *Constitución de Atenas* desde el principio: Rhodes, *op.cit.* (*Commentary...*), pp. 86-87. También Kurtz von Fritz, "The Composition of Aristotle's Constitution of Athens and the So-called Dracontian Constitution", *Cph*, 49, 1954, 73-79; este autor sostiene que no se sabía apenas nada acerca del funcionamiento de órganos de gobierno, como el Areópago, con anterioridad a Solón e incluso habría también bastante confusión con las instituciones de época de Solón (cuáles eran nuevas, remodeladas o antiguas...): p. 87ss. Véase también R. Develin, "The Constitution of Dracon", *Athenaeum*, 1984, 295-307 (no cree tampoco que se trate de una interpolación).

⁵⁴ Sobre los historiadores áticos, "atidógrafos", véase: F. Jacoby, *op.cit.*, *Atthis...*; constitución de Dracon: véase la nota anterior.

axones se conservaron hasta esa época y aún después y que fueron consultados⁵⁵. En nuestra opinión la constitución de Solón cambió en muchos aspectos el panorama institucional que hasta entonces había funcionado. Del hecho de que muchas de sus medidas se mantuvieron vigentes y de que otras por lo menos se podían conocer, junto con la circunstancia de un oscurecimiento casi completo de las leyes anteriores, de Dracon, así como de los *thesmia*⁵⁶, se derivó un desconocimiento importante del desarrollo y organización del gobierno de Atenas en el s.VII. De modo que, por ejemplo, la *Constitución de Atenas* de Aristóteles omite a los “pritanos de los *naukraroi*” que menciona Heródoto⁵⁷ y que sin duda tuvieron un papel muy importante en el s.VII, probablemente porque este “cargo” no sobrevivió a las reformas de Solón. Otro ejemplo claro son los “*basileis*” que aparecen en el fragmento de la ley de Dracon pero están ausentes de la *Constitución de Atenas*, que sin embargo alude a los *phylobasileis*, reorganizados probablemente por Solón. En esta misma línea se entiende la confusión y desconocimiento del Areópago con anterioridad a las reformas de Solón, constituido, según algunos, por exarcontes, como lo estaba posteriormente; para otros habría sido un Consejo aristocrático, cuyas características y atribuciones están poco claras.⁵⁸

⁵⁵ R.S. Stroud, *State Documents...*, *op.cit.*, p. 22 ss. Polemón vió los axones en el Pritaneo (Eratóstenes, *FGrH* 241 F 37 C); en época de Plutarco se conservaban fragmentos en el Pritaneo: Plu., *Sol.*, 25.1. Véase también sobre este tema: P.J. Rhodes, “Alles eitel gold? The Sixth and Fifth Centuries in Fourth-Century Athens”, en *Aristotle et Athènes*, M. Piérart, ed., Paris, 1993, 53-64.

⁵⁶ Véase para *thesmia*: Gagarin, *op.cit.*, “The thesmothetai...”. Véase nota 15, apéndice a cap 1º (*kyrbeis* y *axones*).

⁵⁷ Hdt., 5.71. En la parte dedicada a Dracon de la *Constitución de Atenas* aparecen unos “*pritanes*” en relación a los estrategos e hiparcos, de los que no se sabe muy bien su función ni quiénes eran: Arist., *Ath.*, 4.2. Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*, p. 114.

⁵⁸ Conflicto en torno al Areópago en Plu., *Sol.*, 19 (según algunos creado por Solón y compuesto de exarcontes; según otros, anterior al legislador). Véase R. J. Littman, *Kinship and Politics in Athens. 600-400 B.C.*, New York, 1990: el Areópago comenzaría siendo un consejo de los más poderosos, formado por los líderes de los grupos gentilicios antes de convertirse en *Boule* de exarcontes (p. 55). Von Fritz, *op.cit.*, “The Composition...”, p. 87: desconocimiento de este órgano con anterioridad a Solón.

La información que poseemos a partir de la constitución de Solón es más precisa no sólo porque sus leyes se conservaron y se podían leer, sino también porque la reorganización que hizo de muchos órganos e instituciones se mantuvo (aunque lógicamente éstos evolucionaron, como el Consejo por tribus de 400 miembros que con Clístenes pasó a ser de 500) y también porque otras de sus medidas, que quedaron obsoletas, pervivieron en la memoria y pasaron, con el tiempo, a considerarse parte de la *patrios politeia*, como pudo ser el caso de las 4 tribus jónicas y de los *phylobasileis* o el culto de Apolo Patroos.⁵⁹

De este modo para estudiar la organización política, institucional... del siglo VII y anterior hay que tomar con sumo cuidado las noticias elaboradas que nos transmiten autores posteriores. En el caso de los *phylobasileis* del Pritaneo, tradicionalmente considerados los herederos de los cuatro reyes territoriales de las tribus “ancestrales” de los jonios, ha sido fundamental la pervivencia del fragmento de la ley de Dracon en la que se menciona a los *basileis*, así como la aparición de éstos en otras ciudades arcaicas, y el estudio de la *basileia* del final de la época oscura, principalmente de Carlier, sobre todo a partir de Homero.

⁵⁹ Para la *patrios politeia* véase E. Ruschenbusch, “Patrios Politeia”, *Historia*, 7, 1958, 398-424; M.I. Finley, *Uso y Abuso de la historia*, Barcelona, 1977 (1ª ed., 1975), p. 45 ss; Ph. Harding, “Atthis and Politeia”, *Historia*, 26, 1977; K.R. Walters, “The Ancestral Constitution and Fourth Century Historiography in Athens”, *AJAH*, 1, 1976, 129-44; K. von Fritz, “Nochmals das Solonische gesetz gegen Neutralität im Bürgerzwist”, *Historia*, 26, 1977, 245-247; Cl. Mossé, “Comment s’élabore un mythe politique: Solon “père fondateur” de la démocratie athénienne”, *Annales* (ESC), 34, 1979, 425-37 (visión escéptica); M. H. Hansen, *op.cit.*, “Solonian Democracy...”. Según Ruschenbusch, von Fritz y Hansen, los axones de Solón (conservados todavía en el s.IV) no incluían muchas (o ninguna) de las reformas “constitucionales” (Consejo, Asamblea..., aunque se hiciera referencia en algunas leyes a estas instituciones, como era el caso de la Heliea), cuyo funcionamiento se habría transmitido oralmente (Hansen, *op.cit.*, “Solonian...”, p. 84); en contra de esta visión: Rhodes, *op.cit.*, “Alles eitel gold? The Sixth and Fifth Centuries...”, que postula que Solón aludiría en sus leyes también al Consejo de 400 y al del Areópago, aunque muchas cosas no se mencionaran explícitamente ya que se darían por hecho: p. 59. Véase K.J. Hölkeskamp, *op.cit.*, “Written Law...”: se escribirían en época arcaica leyes específicas que respondían a problemas concretos.

En este sentido las conclusiones que hemos sacado acerca del Areópago se basan en noticias dispersas o en deducciones apoyadas por lo que sabemos del desarrollo histórico de esas fechas; nadie pone en duda su composición aristocrática. Por lo general se acepta también (salvo Wallace) que nació como *Boule* de estado en el momento del sinecismo (compatibilizar sus atribuciones políticas y judiciales no supone un problema para estas fechas), lo que lleva a pensar que debía de ser un órgano en cierto modo representativo de los territorios reunidos. La única cifra que transmiten las fuentes de un consejo de estado compuesto por *aristoi* establecido para juzgar a los asesinos de los seguidores de Cílón, es de 300 miembros. Se ha interpretado como una reunión excepcional del Areópago. Sin embargo tal vez era la composición normal de este cuerpo que, por circunstancias que no vamos a entrar a analizar, no se convocaría de forma sistemática, sino en ocasiones en las que se requería. Es significativo el hecho de que esta cifra de 300 vuelva a aparecer a finales del s.VI en el momento en que Iságoras quiere instaurar un gobierno aristocrático, enfrentándose probablemente al Consejo de Solón. De este modo, el Areópago, la *Boule* de estado del s.VII, compuesta por *aristoi*, creada a raíz del sinecismo y por tanto representativa territorialmente, que se reuniría en Atenas, pudo tener 300 miembros, hipótesis que casa mal con la tradición de las “cuatro tribus jónicas”, pero que, sin embargo, podría encajar con la idea de una reorganización de Solón que transforma los *basileis* en *phylobasileis*, establece las 4 tribus jónicas y el Consejo de 400, instaura el culto a Apolo Patroos y reestructura la leyenda de Ión que se relaciona con la ciudad de Atenas. Aunque todo esto lo vamos a analizar en otro capítulo, sirve para ilustrar cómo la escasez de datos y las elaboraciones posteriores han podido oscurecer o “deformar” lo que pudo haber sido un órgano de gobierno en estas fechas (s.VII).

Todo ello nos introduce en la forma de abordar también el último de los puntos que queremos tratar en este apartado, los “prítanos *ton naukraron*” que aparecen en el relato de Heródoto sobre el atentado de Cílón como aquellos que “entonces gobernaban la ciudad”, y que sin embargo no mencionan ni Tucídides ni Aristóteles⁶⁰, aunque parecen haber tenido un papel importante en el gobierno del s.VII, lo que corrobora este desconocimiento señalado más arriba y hace pensar que no se recogieron en la *Constitución de Atenas* porque fueron abolidos por Solón o antes.

Sobre los “prítanos de los naucraros” se ha escrito mucho. La única mención que se hace de ellos es la de Heródoto en relación al atentado ciloneo. Su ausencia en los otros relatos puede ser debida a un desconocimiento de este cuerpo y de su importancia en el s.VII. Todo parece indicar que hubo en aquellos momentos una *transferencia* de responsabilidades y probablemente también una *interferencia* en la toma de decisiones entre los órganos de gobierno de entonces.⁶¹

⁶⁰ Hdt., 5.71. Th., 1.126.8. Arist., *Ath.*, fr. 8. Plu., *Sol.*, 12 (sobre el juicio de los Alcmeónidas por parte de Mirón y un consejo de 300); Arist., *Ath.*, 1.

⁶¹ En Plutarco, Megacles, el arconte (en Tucídides los 9 arcontes a quienes se había dado poderes para decidir los que se hacía con los cilónidas: véase la nota anterior), persuadió a Cílón y los suyos de *dejar el templo de Atenea para bajar a ser juzgados* (posiblemente por el Areópago). Los inculpados llevaban un hilo de estambre desde la Acrópolis que se rompió “cerca del templo de las *Euménides*”. En Heródoto son, sin embargo, los “prítanos *ton naukraron*” los que persuaden a los cilónidas de dejar la Acrópolis bajo promesa de guardarles la vida. En un esolio a Aristófanes, (*Eq.*, 445), se dice que bajaban a juicio al Areópago, “*eis ten krisin katebesan en Areio Pago*”. Los compañeros de Cílón se habían refugiado en el altar de la diosa en la Acrópolis y fueron muertos por los de Megacles: véase Rhodes, *op.cit.*, *Commentary...*, p. 79 ss. De los relatos se infiere claramente que los cilónidas se acogieron como suplicantes al altar o templo de Atenea en la Acrópolis y que fueron persuadidos, bajo promesa probablemente de un juicio, de dejar la Acrópolis, desde donde comenzaron a bajar, sin soltar el hilo de estambre que les mantenía vinculados como suplicantes al altar de la diosa, hacia el lugar del juicio, probablemente el Areópago; en el camino, *cerca del altar de las Euménides*, fueron asesinados por Megacles y sus compañeros. Dos órganos de gobierno interfieren con respecto a las medidas que tomar acerca de los inculpados, los arcontes y los “prítanos *ton naukraron*”, aunque parece que ninguno de los dos iba a decidir de forma soberana, sino que iban a transferir el caso a un juicio del Areópago. Tal vez los “prítanos de los naucraros” se hicieron cargo del asunto en principio por la *ausencia de los arcontes* de la ciudad. Sobre esta posibilidad de transferencia por parte de los magistrados de los asuntos más controvertidos al Areópago para su juicio: S. Humphrey, *op.cit.*, “The Evolution...”, p. 237. Véase V.J. Rosivach, “Execution by Stoning in Athens”, *CA*, 6, 1987, 232-248 (pp. 247-8: desecha las noticias de Plutarco y el esolio de Aristófanes).

La única vía para deducir algo de los “pritanos de los naucraros” (Wallace omite la segunda parte y los identifica con los arcontes⁶²) ha sido a través de la investigación sobre los naucraros y las naucrarías, de los que tampoco tenemos mucha información; sin embargo algunas hipótesis antiguas se han basado, más que en esto último, en la noticia de Heródoto y han planteado la posibilidad de que se tratara de la *Boule* presoloniana o parte de ella.⁶³

Sobre los naucraros y las naucrarías existe también mucha controversia. Por un lado la etimología y algunas fuentes, principalmente tardías, los asocian con los barcos, con cuestiones relacionadas con el equipamiento de los mismos, incluidas probablemente la exacción de dinero para su construcción, así como con la organización (de las naves y de los caballeros) para la guerra⁶⁴.

⁶² Wallace, *op.cit.*, *The Areopagos*, p. 28. Ya se da esta interpretación del pasaje de Heródoto en la antigüedad en Harpocración s.v. *naukrarika* y Suda s.v. *naukraria*.

⁶³ F.R. Wüst, en “Zu den *pritanies ton naukraron* und zu den alten attischen Trittyes”, (*Historia*, 6, 1957, 176 ss) combina el número de las naucrarías, 48, y la noticia de Filócoro (*FGrH* 328 F 20), que dice que el Areópago lo formaban 51, y afirma que el Consejo presoloniano estaba compuesto por los 48 *naukraroi* más los tres arcontes principales que serían sus pritanos. También lo relacionan con un consejo presoloniano E. Meyer, que asocia los pritanos con los *phylobasileis* en esta supuesta *Boule*, y Wilamovitz: véase B. Jordan, “Herodotus 5, 71, 2 and the Naukaroi of Athens”, *CSCA*, 3, 1970, 153-175.

⁶⁴ La palabra *naukraros* significa literalmente “capitán de barco” y en este sentido está relacionado con “*naukleros*”, según Focio (s.v.), dueño de un barco; generalmente se acepta que la palabra “*naukleros*” deriva de “*naukraros*”: P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque*, Paris, 1968, s.v.; véase F.J. Figueira, “Xanthippos, Father of Perikles and the Pritaneis of the naucraroi”, *Historia*, 35, 1984, p. 271. Aunque se ha intentado relacionar “naucraros” también con la palabra “*naos*”, templo, asociándose a su función como tesoreros que guardaban los *agalma* de los santuarios (J.C. Billingeier and A.S. Dusing, “The Origin and Function of the Naukraroi at Athens”, *TAPhA*, 111, 1981, 11-16), se sigue prefiriendo en general la primera etimología que los vincula de algún modo con los barcos (Lambert, *The Phraties.. op.cit.*, p. 25); por último se ha asociado a una tercera etimología, “*naio*”, habitar, en relación a “*kraros*” como antecedente de “*kleros*”: T. Rihl, “The Attic *naukraria*”, *LCM*, 12.1, 1987, p. 10, que supone que las naucrarías eran, por tanto, equivalentes a núcleos pequeños de población.

Clidemo (*FGrH* 323 F 8) afirma que Clístenes sustituyó las 4 tribus por 10 y las dividió en 50 partes que llamó naucrarías, similares a las posteriores *symmorai* (éstas eran unidades de tasación entre los ciudadanos más ricos para ayudar a la construcción de barcos: Arist, *Ath.*, 61.1; Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*, p. 679). En Pólux, (8.108) se dice que cada naucraría aportaba un barco y dos caballeros. Otra noticia (Ann Gr, Bekker, I, 283.20-21) alude a que los naucraros estaban a las órdenes del polemárco, como los trierarcos a las órdenes del estratega, y se encargaban de equipar los barcos.

Por otro lado los principales testimonios hacen referencia a su función financiera de recaudar tasas; Aristóteles menciona que los *naukraroi* de época de Solón cuidaban de los impuestos y gastos que ocurrían (*eisphora*) y cita textualmente lo que parecen ser fragmentos de las leyes de Solón: “que los naucraros cobren (*eisprattein*) y gasten el dinero de las naucrarias (o del “fondo naucrático”: *ek tou naukrarikou arguriou*)”; también en Pólux y en Hesiquio se hace referencia a esta función. Parece incluso que existía un fondo público así llamado “*naukrarika*”, como se pone de manifiesto en el texto de Aristóteles mencionado y también en una noticia, recogida por Androción, que alude a que los *colacretai* debían dar dinero del fondo de naucrarias para los gastos del viaje de la misión sagrada a Delfos⁶⁵. Ferguson ha equiparado la expresión “*ek ton naukrarikon*” con la de “*ek ton phylobasilikon*” (ambas en las leyes de Solón)⁶⁶.

Por último los mismos textos que hacen referencia a esta función de recaudación aluden también al carácter territorial de “las naucrarias”. Aristóteles menciona la división ateniense con Solón en cuatro tribus divididas en tres trittyes y doce naucrarias, es decir formando un total de 48 naucrarias. En otro lugar alude también a la sustitución, con Clístenes, del sistema de naucrarias y naucraros por los demos y los demarcos (también estaban encargados de la exacción de tasas). Hesiquio hace referencia a que los naucraros cobraban la *eisphora* de cada región, “*aph ekastes choras*”. Otras fuentes apuntan también a considerar las naucrarias como circunscripciones territoriales.

⁶⁵ Arist., *Ath.*, 8.3. Poll., 8.108; Hsch., s.v. *nauklaroi*. Androción *FGrH* F 36. En Focio (s.v. *naukraria*) se alude también a la función de los naucraros, como la de los demarcos, de arrendar la propiedad pública (*ekmisthountes ta demosia*); R. Thomsen, *Eisphora. A Study of Direct Taxation in Ancient Athens*, Copenhague, 1964, p. 119 ss (especialmente p. 134).

⁶⁶ W.S. Ferguson, “The Athenian Law Code and the Old Attic Trittyes”, *Classical Studies presented to E. Capps*, Princeton, 1936, p. 158. Véase también G. Glotz, “Les naucrares et les prytanes des naucrares dans la cité homérique”, *REG*, 13, 1900, 137-157 (p. 157; los *phylobasileis*, al sentarse en el Pritaneo, se llamarían también “prítanos”: p. 156).

Clidemo alude, sin embargo, al establecimiento de 50 naucrarias con Clístenes, adecuadas a las 10 nuevas tribus y similares a las *symmorias*⁶⁷.

De todos estos datos se han dado muchas interpretaciones que, aunque coinciden básicamente en la función financiera y fiscal de la institución, discuten su relación con el contingente naval ateniense y también su carácter personal o territorial.⁶⁸

⁶⁷ Aristóteles y Hesiquio: véase nota 65; Clidemo: véase nota 64. Arist., *Ath.*, 21.5. Algunos autores han puesto en duda la noticia de Clidemo sobre las 50 naucrarias de Clístenes, que se habrían inventado a partir del número de barcos, 50, que según Heródoto (6.89 y 132) los atenienses poseerían a principios del s.V: V. Gabrielsen, "The Naukrariai and the Athenian Navy", *Classica et Mediaevalia*, 1985, vol 36, p. 33. Sin embargo B. Develin y M. Kilmer, en "What Kleisthenes Did", *Historia*, 46, 1997, afirman que la sustitución de naucrarias por demos no implica que éstas fuesen totalmente abolidas (p. 12). Sobre los demarcos véase Whitehead, *op.cit.*, *The Demes...*, pp. 121 ss: oficiales que servían de enlace entre los demos y el gobierno central. Desempeñaban funciones financieras (estaban relacionados con procesos de deudores del estado) y muy probablemente fiscales (en este punto Whitehead sigue a J.K. Davies en *Wealth and Power of Wealth in Classical Athens*, que postula que la *eisphora* era recaudada por los demarcos hasta la creación en el s.IV del sistema de *symmorias*); tal vez tuvieron también en algún momento un papel en el proceso de organizar el aprovisionamiento de barcos. Otras fuentes que apuntan a un carácter territorial de las naucrarias: Ann Gr. Bekker, I, 1, 275, 20-21 (el único nombre conocido de naucraria, Colias, era un lugar, *topos*, de la costa del Ática, cercano a Falero); Phot., s.v. *naukraria*, cita un fragmento de lo que parece ser una ley de Solón en el que se lee: "*an tis naucrarias...*".

⁶⁸ Sobre la relación de los *naukraroí* con un supuesto consejo presoloniano: véase nota 63. Destaca su carácter financiero, excluyendo su relación con los barcos, Jordan (*op.cit.* "Herodotus..."), que considera a los *naukraroí* los más antiguos tamias de Atenas y a las naucrarias, unidades de tasación. Este autor enmienda en este artículo la palabra que utiliza Heródoto, *enemon*, gobernar, por *enemonto*, recolectar tasas y propone que los naucraros no habrían estado relacionados con los barcos de forma directa, sino como los encargados de proveer el dinero para su construcción; véase de este autor también: B. Jordan, *The Athenian Navy in Classical Period*, Berkeley-Los Angeles-London, 1972; B. Jordan, *Servants of the Gods*, Göttingen, 1979, y recientemente B. Jordan, "The naukraroí of Athens and the meaning of Nemo", *AC*, 61, 1992, 60-79; en este último artículo analiza más a fondo el significado de "*nemo*", traducido normalmente como "gobernar", que significaría, en este pasaje de Heródoto (5, 71) y en otros, algo así como "mantener el orden o regular una comunidad", lo que encajaría, según Jordan, con el papel de los "prítanos de los naucraros", que serían importantes oficiales de finanzas y tesoreros de los "fondos sagrados", organizados en torno a los grandes santuarios, con capacidad para mediar en las disputas y mantener el orden. En esta línea del carácter financiero de la institución, vinculada a lo sagrado: Billingmeier and Dusing (*op.cit.*), que propone otra etimología (véase nota 64) relacionada con "*naos*", templo ("guardianes de templos", por su implicación con el "tesoro" que se guardaba en ellos); aceptan esta etimología, Jordan, "the naukraroí....", p. 66-67 y R. Develin ("Prytany Systems an Eponyms for Financial Board in Athens", *Klio*, 1986, 68, fasc. 1, 67-83), que postula, además, un carácter rotativo para los prítanos de estos oficiales financieros, los *naukraroí*. En la línea de Billingmeier véase también F. Cechini, "Il problema Naukraria e alcune aspetti del mondo miceneo: possibilità di connessione", *AFLPer*, 6 (Perugia), 1982-83, 549-562, que considera a los naucraros como herederos de una institución micénica.

También Gabrielsen (*op.cit.*, "The Naukrariai...") afirma que la función primaria mejor atestiguada para los naucraros era el mantenimiento de un fondo; este autor considera a las naucrarias tanto personales como territoriales (sólo territoriales: Jordan, *op.cit.*, "The naukraroí...", p. 64) y desecha las noticias que las relacionan con los barcos como invenciones tardías, derivadas de la etimología de la palabra; véase también de este autor: V. Gabrielsen,

Generalmente se ha vinculado el nacimiento de la institución con el florecimiento en la cerámica geométrica de Atenas de las representaciones de barcos, que demuestran al menos con seguridad el conocimiento de la construcción de naves en aquella época⁶⁹. Lambert sugiere que la necesidad de una flota pudo ser la ocasión para la introducción del sistema de tasación de lo que se hicieron cargo los *naukraroi* en el s.VIII. Este autor propone la relación de los naucraros con la organización financiera, naval y militar de Atenas en el s.VII. Naucrarias y trittyes serían subdivisiones de las 4 tribus, como pone de manifiesto Aristóteles, y tendrían una función militar. Los naucraros tendrían bastante peso en el siglo VII y por eso habían actuado en el caso de emergencia de Cílón, ante la ausencia de los arcontes. Los “prítanos de los naucraros” serían una comisión rotativa de estos naucraros, antecedentes de los prítanos de la *Boule* de Clístenes, lo que no implica que formaran una *Boule* presoloniana, aunque fuesen areopagitas.⁷⁰

Sin embargo si, como se ha sugerido y se va a desarrollar más adelante, las cuatro tribus atenienses no se remontan probablemente más allá de la época de Solón, entonces el

Financing the Athenian Fleet: Public Taxation and Social relations, Baltimore and London, 1994, p. 19 ss.

Por el contrario Figueira (*op.cit.*, “Xanthipos...”) relaciona a los “prítanos *ton naucraron*”, que en su opinión se mantuvieron hasta principios del s.V, con el mantenimiento y reclutamiento de la armada; las naucrarias habrían tomado el nombre del lugar en el que estarían los naucraros asentados. N.F.Jones (*Public Organization in Ancient Greece*, Philadelphia, 1987) propone que las naucrarias, como circunscripciones territoriales, eran anteriores a Solón, aunque no serían subdivisiones ni de trittyes ni de tribus. Sobre el problema en torno al carácter personal o territorial de las naucrarias: Thomsen, *op.cit.*, *Eisphora*, p. 120 ss, que las considera personales (p. 129).

Véase también en relación a la organización militar (naval y de la caballería) de Atenas arcaica: F.J. Frost, “The Athenian Military before Cleisthenes”, *Historia*, 33, 1984, 283-294. Ch. J. Haas, “Athenian Naval Power before Themistocles”, *Historia*, 34, 1985, 29-46. G.R. Bugh, *The Horsemen of Athens*, Princeton, 1988.

⁶⁹ Barcos en la cerámica geométrica: J.N. Coldstream, *Greek Geometric Pottery*, London, 1968, p. 351 (ya desde el s.IX); J.N. Coldstream, *Geometric Greece*, London, 1977, p. 110 y 135. Véase también: Jordan *The Athenian Navy...*, *op.cit.*; Haas, *op.cit.* L. Casson, *Ships and Seamanship in the Ancient World*, Princeton, 1971, p. 49 y 71; L. Casson, *Ship and Seafaring in ancient Times*, London, 1994. Ahlberg, G., *Fighting on Land and Sea in Greek Geometric Art*, Stockholm, 1971. Véase para esta relación: M.W. Helbig, “Les vases du Dipylon et les naucraries”, *Mem. de L'Acad. des Inscript. et Belles Lettres*, 36, 1898, 387-421.

⁷⁰ Lambert, *The Phraties...*, *op.cit.*, p. 251 ss; S.D. Lambert, “Herodotus, the Cylonian Conspiracy and the Prytanies *ton Naukraron*”, *Historia*, 35, 1986, 105-112.

sistema de “cuatro tribus, doce trittyes y 48 naucrarías” no sirve tampoco para el s.VII. Parece sin embargo bastante probable la existencia de naucraros o “prítanos *ton naukraron*” y también de trittyes con anterioridad a Solón⁷¹. Ambos, naucraros y trittyes, podrían haber estado relacionados con la organización militar y en concreto los naucraros con la exacción de tasas y los asuntos financieros, especialmente concernientes a la guerra.

Es posible que las localidades, naucrarías, nacieran en principio por referencia a determinadas personas, los naucraros, que se encargarían de recoger tasas con una finalidad en principio militar o naval, procedentes probablemente de las distintas regiones del Ática de las que se hacían cargo en estas cuestiones, y posiblemente serían también propietarios de los barcos, que utilizaría el estado para sus empresas⁷².

Sin embargo las naucrarías como circunscripciones territoriales fijadas desde el estado, como parece que existían después de Solón (48 naucrarías, divisiones de tribus, parecidas a los posteriores demos, regidas por naucraros, cuya función se asemeja a la de los demarcos, como se pone de manifiesto en la *Constitución de Atenas* de Aristóteles, cuya relación de la organización de Atenas después de Solón es mucho más precisa y clara que la del s.VII, como señalamos más arriba), se crearon probablemente con el legislador, como afirmaba, además, una tradición⁷³.

⁷¹ No sólo por la mención de Heródoto de los “prítanos *ton naukraron*” de la época de Cílón, sino también por expresiones como “*ek ton naukrarikon*”, paralela al “*ek ton phylobasilikon*” del calendario de Solón, que probablemente se remontan a fechas anteriores (véase nota 66). Las trittyes se verán en otro capítulo (cap. 5º).

⁷² La única naucraría conocida, Colias, se asocia, en un episodio narrado por Plutarco (*Sol.*, 8), a la campaña *marítima* de Solón para reconquistar Salamina, que generalmente se sitúa con anterioridad a su arcontado, lo que sugiere que Colias debía de ser ya conocido como un lugar especialmente relacionado con los barcos, probablemente por referencia al naucraro que se encargaba de la zona. Sobre Colias véase A.E. Raubitscheck, “Kolies” en *Phoros*. Tribute to B.D. Merrit, New York, 1974 (ed., D.W. Bradeen y M.F. McGregor), pp. 137-138.

⁷³ El léxico de Focio, s.v. *naukraria*, alude a esta reorganización y legislación de Solón sobre las naucrarías. Lévêque y Vidal-Naquet, *op.cit.*, p. 73 (con Solón las naucrarías se transforman en auténticas circunscripciones administrativas); Manville, *op.cit.*, *The Origins*, p. 76, nota 23; Arist., *Ath.*, 8.3.

Velissaropoulos aplica el término *naucraros* a un “magistrado” (o institución cívica o “precívica”) que sería simplemente un personaje que, como representante de un grupo familiar, poseía barcos, en una época en la que aún no se habría creado la marina de estado y en la que, por tanto, estos aristócratas (que utilizaban sus barcos para el combate, el transporte de mercancías, la piratería..., además de poseer también tierras) servían al “estado” y a las necesidades de la colectividad con sus barcos “privados”. Además postula que los “naucleros” posteriores, de los que no se empieza a tener noticias hasta finales del s. VI o principios del V, serían los “herederos” de los *naukraroi*, dentro de la evolución del sistema naval de Atenas, que comienza una política de construcción de barcos desde el estado, en el marco de la que los naucleros no son ya los propietarios de los barcos, sino los “patrones de navío”.

Por otro lado este autor plantea también la posibilidad de dos momentos o fases en la “historia” de los *naukraroi*, aceptando un planteamiento antiguo que postulaba que la palabra “naucraria” derivó de “naucraros” y no al revés. En primer lugar éstos habrían desempeñado un papel político, en el atentado de Cílón, por su importancia en relación a la posesión de barcos (lo que implica riqueza, propiedades fundiarias...). En un segundo momento se habrían reconvertido en jefes de subdivisiones cívicas con funciones principalmente administrativas.

Todo este proceso tendría un desarrollo paralelo en Jonia, especialmente en Mileto y también en Eretria, donde los “*aeinautai*” eran miembros de una o varias familias preponderantes pero probablemente también magistrados de la ciudad.⁷⁴

⁷⁴ J. Velissaropoulos, *Les Naucières grecs. Recherches sur les institutions maritimes en Grèce et dans l'Orient hellénisé*, Paris, 1980, p. 11 ss. En esta misma línea que considera a los *naukraroi* propietarios aristocráticos de barcos privados (también de tierras) que vivirían cerca de la costa, y que los ponían a disposición del estado en caso de necesidad: H.T. Wallinga, *Ships and Sea-Power before the Great Persian War*, Leiden, 1993, p. 16 ss; este autor pone, sin embargo, en un segundo plano el carácter financiero y administrativo de naucrarías y naucraros, ya que además no acepta que las naucrarías o los naucraros tuviesen un papel en

De este planteamiento es importante resaltar, por un lado, la forma que tenía el estado arcaico, especialmente de principios del arcaísmo, de incorporar lo privado o particular en el seno de su organización “cívica”, y en segundo lugar la consideración de una muy probable evolución de naucraros y naucrarías en el estado arcaico de acuerdo con los cambios que se iban produciendo.

Según Clidemo, a finales del s.VI cambió el número de naucrarías de 48 a 50, adecuándose a las 10 tribus, y se hicieron similares a las *symmoriai*. Muchos autores han rechazado esta noticia porque Aristóteles dice explícitamente que con Clístenes se sustituyeron las naucrarías y los naucraros por demos y demarcos. Pero es posible que las naucrarías, circunscripciones territoriales, administrativas y militares en el s.VI, originadas sin embargo por referencia a una persona y en relación con una necesidad de exacción de tasas para finalidades militares, en concreto de construcción de barcos, acentuasen, por un corto período de tiempo, su función naval, es decir su relación con el equipamiento de un barco, pero no tanto en cuanto circunscripciones territoriales sino

la construcción de barcos del estado, puesto que los “barcos naucráticos” serían siempre privados (aunque podían ser utilizados por el estado), frente a los barcos que comienza, por su parte, a construir o a comprar el estado. Sin embargo es posible que, aunque en principio todos los barcos que podía utilizar la *polis* fuesen propiedad privada de los naucraros, en el momento en que comenzó la construcción de barcos de estado, o incluso, con anterioridad, cuando comenzaron a coordinarse las fuerzas militares de los distintos territorios del Ática, los naucraros adquiriesen un papel importante desde el punto de vista político, militar y financiero (tal vez encargados de la construcción de los barcos “del estado” por su experiencia en esta materia).

También en esta línea que considera la relación estrecha del comercio arcaico con la aristocracia que poseía o tenía la capacidad para proveer los barcos y se dedicaba también a la piratería y a la guerra: A. Mele, *Il commercio greco arcaico*, Naples, 1979 (especialmente pp. 42-46); B. Bravo, “Remarques sur les assises sociales, les formes d'organisation et la terminologie du commerce maritime grec à l'époque archaïque”, *DHA*, 25, 1977, 1-57; este autor considera también, siguiendo a H. Hommel (RE XVI, 1935, col 1938-1952), que la palabra naucraría derivaba de naucraros, y que éstos eran los nobles más ricos y poderosos, reconvertidos en algún momento en una magistratura de la ciudad (con un carácter diferente a los primeros): p. 26 ss (p. 28 ss: *aeinautai*); Bravo defiende, frente a Mele, que los propietarios de las naves no comerciaban en ellas (p. 29). Véase sobre este tema también: M. Romero Recio, “Problemas sobre los antecedentes arcaicos del *naukleros*”, *II Reunión de historiadores del mundo griego antiguo*, Homenaje al Prof. Dr. Fernando Gascó, Sevilla, 1997, 85-93.

como las *symmoriai*, como un sistema “personal” de exacción, al constituirse la organización en demos con Clístenes.

A pesar de los múltiples estudios permanecen en gran medida las incógnitas sobre las naucrarias, los naucraros y/o los “prítanos *ton naukraron*” en el s. VII, en el momento del atentado de Cílón. Para intentar desentrañarlo vamos a enfocar el asunto desde otra perspectiva. Según la hipótesis que hemos planteado el Areópago estaba compuesto en el s. VII por 300 miembros. Existe sin embargo otro cuerpo, según las fuentes creado por Dracón, constituido por 51 miembros, los éfetos, que generalmente se han considerado areopagitas. Wallace propone incluso que todo el Areópago lo formaban 51 miembros, llamados éfetos. Más arriba planteamos la posibilidad de que fuese un cuerpo de areopagitas (aunque no todos) especialmente establecido para juzgar los casos de homicidio con Dracón. La palabra “éfetos” significa probablemente “a los que se debía transferir (*ephiemi*)” los casos de homicidio, es decir era una *nueva* manera de designar, por su función, al cuerpo de “los 51” (en la ley de Dracón), que posiblemente existía con anterioridad. Aunque Pólux dice que Dracón creó el cuerpo de los éfetos, lo que llevó a cabo fue probablemente una remodelación importante de “los 51”, como Solón con el Areópago que, según algunos, habría sido instaurado también por el legislador del s. VI.⁷⁵

⁷⁵ Dos significados de *ephetai* derivados de *ephiemi*: ver P. Chantraine, *op.cit.*, *Dictionnaire*, s.v. (los éfetos de Atenas en relación al significado de *epheisis*, apelación). Mac Dowell, *op.cit. Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*, Manchester, 1963, p. 48 ss (éfetos eran a los que se transferían los casos de homicidio); Clidemo FGrH 323 F 20, deriva el nombre de *epheisis*. Sobre el significado de *éfeis*, más amplio que “apelación”, como “referencia” o “transferencia” de un tribunal a otro: Sealey, *op.cit.*, *The Athenian*, p. 63 ss; Para *éfeis* véase S. Humphreys, “The Evolution of legal Process in Ancient Attica”, en E. Gabba, ed., *Trià Corda. Scritti in onore di A. Momigliano*, 1983, 229-56 (p. 258). S. Humphreys, en “Historical...”, *op.cit.* (p. 28, nota 43), señala, sin embargo, la contradicción de derivar “éfetos” de la “*éfeis*” de los casos, ya que los éfetos no son los que refieren los casos sino a los que se refieren los casos.

La hipótesis que vamos a plantear es la posibilidad de que los “los prítanos *ton naukraron*” fuesen en época del atentado de Cilón ese cuerpo de “los 51”, remodelado y reconvertido con Dracón en éfetos, y que, como éstos, sería un *órgano dentro del Consejo del Areópago de 300*, posiblemente con capacidad para convocarlo. Es decir similares, salvando las distancias, a los prítanos del Consejo del s.V que eran 50 miembros de cada tribu que rotaban durante el año⁷⁶.

“Los 51 prítanos *ton naukraron*” no serían, sin embargo, una comisión rotativa de 50 miembros de este Consejo de 300, pues no todos los *aristoi* del Areópago serían *naukraroi* ni poseerían barcos; sería, más bien, un cuerpo permanente de 51 miembros no sólo *aristoi* sino también *naukraroi*, en el sentido, postulado más arriba, de aristócratas principales de los distintos territorios propietarios de barcos.

Además es probable, como se verá más adelante, que este cuerpo de “los 51” existiera con anterioridad al final del proceso de sinecismo (finales del s.VIII o principios del s.VII), momento en el que con el nacimiento de la *Boule* del Areópago de 300 se reestructuraría este “consejo de los prítanos de los naucraros” que se adaptaría a las nuevas circunstancias, adquiriendo la palabra “prítano”, en principio “jefe”, su acepción de “representante del Consejo”, al vincularse ambos órganos.

Es decir probablemente el cuerpo de los “prítanos de los naucraros” tuvo una larga historia y evolución; habría nacido como Consejo representativo del Ática con anterioridad a “la reunión de todos los gobiernos en la ciudad”, característica del final del proceso de sinecismo. Desde esta perspectiva se puede entender tanto su “nombre”

⁷⁶ Para la *Boule* del s.V y los prítanos que la representaban véase: P.J. Rhodes, *op.cit.*, *The Athenian Boule*, Oxford, 1972, p. 16 ss. De esta posibilidad de hacer a los prítanos los antecesores de los prítanos de la *Boule* del s.V: Lambert, *op.cit.*, “Herodotus...”, p. 110 ss (aunque este autor descarta que pudiera tratarse o tener alguna relación con la *Boule* presoloniana).

como sus peculiaridades y su papel en el momento del atentado de Cílón con anterioridad a la legislación de Dracón.

Ya Wüst postuló en el año 1957, partiendo del pasaje de Heródoto y de las prerrogativas que los “pritanos de los naucraros” detentaron en el asunto de Cílón, la posibilidad de identificar a los naucraros con 48 miembros del Areópago presididos por los tres principales arcontes que serían sus pritanos, formando un total de “51 miembros” que atribuye Filócoro a este órgano. Recientemente Jordan, aunque no acepta esta teoría, ha destacado su interés, porque encaja bien con el pasaje de Heródoto y con el significado de “*nemo*” estudiado por él, que significaría “mantener el orden”, “supervisar o regular el orden en la comunidad”, tarea específicamente encomendada, según Aristóteles, al Consejo del Areópago (*Ath.*, 8.4). En este sentido no se produce contradicción entre Heródoto y Tucídides en sus relatos del atentado de Cílón, como también hemos postulado más arriba, sino que más bien se complementan, pues se habría producido una “interferencia” en la toma de decisiones.⁷⁷

La hipótesis que vamos a desarrollar en la que los “pritanos de los naucraros” del s.VII sería un órgano de “51” miembros predecesor de los éfetas de Dracón y, como ellos, insertado en el Consejo del Areópago con capacidad para convocarlo, encaja también con la noticia de Heródoto, con el significado de *nemo* estudiado por Jordan, con las prerrogativas del Areópago, encargado de mantener el orden, y con la función de los pritanos posteriores del s.V que gobiernan en representación de la *Boule* completa. Además también contempla el origen de los naucraros, como aristócratas principales de los distintos territorios, propietarios de barcos, y cómo pudieron llegar a constituir un órgano de gobierno en la polis arcaica con una destacadísima función económica y

⁷⁷ Ver nota 63. Jordan, “The naukraroi...”, *op.cit.*, pp. 75-76. Interferencia en la toma de decisiones: nota 61.

financiera. Entre las prerrogativas del Areópago, que señala Aristóteles, estaba su capacidad de castigar con penas corporales y *pecuniarias* y “depositaba en la Acrópolis las multas”, lo que tal vez apunta a una primitiva relación de este cuerpo con el “tesoro” y los fondos públicos⁷⁸.

La palabra “prítano” tiene, como hemos dicho, una acepción en principio muy similar a la de arconte o *basileus*, como pone de relieve Aristóteles en la *Política*: “los que reciben su dignidad (*time*) del Hogar (Hestia, es decir el Pritaneo) de la ciudad..., reciben el nombre de arcontes, *basileis*, o prítanos”⁷⁹. En el escolio al texto de Tucídides sobre el sinecismo, se hace referencia a los prítanos como los que llevaban todos los asuntos del estado. En Quíos en el s.VI se aludía al *basileus* como “prítano”. Corinto en época arcaica, con anterioridad a Cipselo, estaba gobernada por *pritanéis* anuales. Prítano en los textos más antiguos significa gobernante o jefe, similar por tanto a *archon*.⁸⁰ Sin embargo en época clásica en Atenas los “prítanos” por excelencia son *representantes del Consejo*, es decir los que se encargaban de preparar los asuntos a tratar por el Consejo, de *convocarlo*, de ocuparse de las situaciones de emergencia y decidir en ellas hasta convocar al Consejo en pleno⁸¹; todas ellas tareas muy similares a las que habrían podido desempeñar los “prítanos *ton naukraron*” con respecto al Consejo del Areópago (completo) que probablemente iba a convocarse para juzgar a los seguidores de Cílón, antes del asesinato de sus seguidores⁸². Parece además inferirse del episodio de Cílón que el Areópago completo (300 miembros) no se reuniría sistemáticamente sino al ser

⁷⁸ Arist. *Ath.*, 3.6 y 8.4.

⁷⁹ Arist. *Pol.*, 1322b 28: Traducción de J. Marías y M. Araujo. Véase Chantraine, *op.cit.*, *Dictionnaire*, s.v. *prytanis*.

⁸⁰ Sch. Th., 2.15. Inscripción de Quíos: Cartier, *op.cit.*, *La royauté*, p. 448. Corinto: Paus., 2.4.4. P.J. Rhodes, *op.cit.*, *The Athenian Boule*, p. 16.

⁸¹ Véase nota 76. Los prítanos del Consejo de 500 fueron probablemente establecidos al mismo tiempo que la *Boule*, con Clístenes, aunque no hay testimonios de ellos hasta más tarde. Se trataba de una comisión rotativa formada por los 50 miembros *Bouletai* de una tribu. véase Wycherley (*Agora III*) *op.cit.*, p. 179 ss y Rhodes, *op.cit.*, *The Athenian Boule*, p. 16 ss.

⁸² Véase nota 61.

convocado por estos prítanos (tanto en el atentado ciloneo como con el juicio de Alcmeónidas). De ahí probablemente la atribución de Androción y Filócoro, mencionada más arriba, de 51 miembros al Areópago.

Podemos postular por tanto que la palabra “prítano”, en principio similar a arconte, adquirió probablemente su acepción de “representante del Consejo” precisamente cuando los “prítanos *ton naukraron*”, posiblemente una comisión formada por los principales de toda el Ática anterior al sinecismo, se convirtieron en los representantes del Consejo del Areópago, pasando a constituirse en un cuerpo insertado en la nueva *Boule*. Es decir probablemente ambos órganos, prítanos y Areópago, nacieron de forma independiente *en dos momentos distintos y para cubrir necesidades también diferentes y corresponden, aunque luego ensamblados, a dos periodos de reestructuración de la ciudad, del Ática*.

La división tripartita, en 300, se correspondería, en nuestra opinión, con el final del proceso de sinecismo, finales del s.VIII o principios del s.VII (momentos del inicio del gobierno de los arcontes, que eran significativamente nueve, los tres arcontes principales y 6 *thesmothetai*) que coincide con el establecimiento del Areópago y la organización de las trittyes, como veremos en otro capítulo, mientras que el cuerpo de “los 51”, cuya identificación con los “prítanos de los naucraros” y su existencia con anterioridad a Dracón hemos postulado, precedería al sinecismo. Sería, con anterioridad a la reunión del gobierno del Atica en la ciudad de Atenas con el sinecismo, un consejo esporádico en el que se reunirían representantes principales de los distintos territorios del Atica en la ciudad para consultar allí junto al *basileus* y los *basileis* del *asty*, de Atenas (cuyo centro de gobierno de la ciudad y su entorno se hallaba en el Pritaneo y por tanto serían “prítanos” también, como en Quíos posteriormente), asuntos relacionados con problemas que les concernían a todos: la guerra procedente del exterior y cómo hacerle frente.

En el texto de Tucídides sobre el origen de Atenas comentado más arriba, se alude a esta realidad: “En los tiempos de Cécrope hasta Teseo, el Ática estaba dividida en ciudades (*poleis*) separadas, cada una con su Pritaneo y arcontes, y *mientras no tenían nada que temer no celebraban consejo con el basileus*, sino que administraban sus ciudades por separado”⁸³. Además en la tradición legendaria ateniense *anterior al sinecismo de Teseo*, referida, como el texto de Tucídides, a los tiempos de Cécrope, se alude a una primera organización de la población del Ática en doce ciudades (*poleis*) que respondía a una *necesidad de agruparse* para hacer frente al peligro de guerra procedente del exterior. En Filócoro se menciona que “la región (el Ática) era devastada desde el mar por los carios y por tierra por los beocios que llamaban *Aoni*”⁸⁴. La identidad de estos “carios” no está muy clara. Tal vez están de algún modo relacionados con momentos de inestabilidad de la época oscura que coincidirían con oleadas de la migración de los “jonios”, entre los que irían contingentes de atenienses, beocios y focios, hacia la costa del Asia Menor⁸⁵. En cualquier caso es significativo el hecho de que en la fiesta antiquísima de las Antesterias que se remonta por lo menos a la época oscura, se aluda en uno de sus rituales a unos “carios”. Al terminar la fiesta se gritaba “fuera *kares*, la Antesteria ha terminado”. Se ha suscitado mucha controversia en torno a esta expresión. Existen dos versiones, una en la que se menciona a los carios y otra a los *keres*, aunque la primera es más antigua y auténtica. Se pensó que estos carios eran esclavos del campo que con ocasión de la fiesta, en la que participaban también los esclavos, iban a la ciudad.

⁸³ Th., 2.15.

⁸⁴ St. Byz. s.v. *Epakria*. Filócoro *FGrH* 328 F 94 (Str., 9.1.20).

⁸⁵ V. R. d'A. Desborough, *The Greek Dark Ages*, London, 1972, pp. 133 ss y 340 ss. Heródoto al mencionar la migración de los “jonios” alude a que éstos eran de procedencia diversa, unos cadmeos (beocios), otros focios y otros pelasgos (arcadios, aqueos, “jonios”, atenienses); según este autor los que partieron del Pritaneo de Atenas se creían los más nobles de los jonios y *se casaron con mujeres carias* (Hdt, 1.146). Los carios seguramente se dedicaban a la piratería por el Egeo, ya que además Isócrates (*Panath.*, 241 cd) dice que éstos fueron desplazados de las Cícladas por los jonios en el curso de su migración (véase más adelante sobre este tema capítulo 5º).

Burkert pone de manifiesto, sin embargo, que la mayoría de los esclavos de época clásica eran tracios. Este autor identifica a estos “carios” con “los primeros habitantes del Ática”⁸⁶. Más arriba, al analizar la *basileia* en Atenas del final de la época oscura, se hizo alusión a esta fiesta, que tuvo sin duda una larga evolución. Es posible que estos “carios” de la fiesta fuesen los mismos de los que habla Filócoro (carios y beocios) y que la expresión, independientemente del contenido que se le pudo atribuir después, aludiera en origen a este peligro procedente del mar, estos “carios” cuya amenaza tuvo que ser tan acuciante como para que se introdujeran en una fiesta rural de Dioniso (identificándose tal vez con los espíritus de la muerte), en la que significativamente el dios llega a la ciudad en un barco (como en la procesión de las Panateneas).⁸⁷

Todo ello se vio reflejado además en el florecimiento de las representaciones de barcos en la cerámica geométrica (desde antes del s.VIII), que corresponde a una intensa actividad marítima y de contactos en el Egeo y Chipre.⁸⁸

Los “principales” de las distintas regiones del Ática que se reunirían en la ciudad de Atenas para consultar con el *basileus* asuntos relacionados con la coordinación de fuerzas para defenderse del peligro exterior (especialmente los ataques marítimos), serían los *naukraroi*, es decir, literalmente aquellos que dirigían un barco del que además eran probablemente propietarios, que serían los principales aristócratas de las distintas zonas

⁸⁶ Véase más arriba, nota 43. Pickard-Cambridge, *op.cit.*, *The Dramatic Festivals*, p. 12 y 14. Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 226 ss.

⁸⁷ Tal vez son también de estos momento de inestabilidad de época oscura los mitos de Icarío que recibió a Dioniso y de su hija Erigone, presentes en las Antesterias también, en el ritual de *Aiora*. El héroe Icarío procedente de Icaria (demo del Ática donde probablemente se rendía culto a Zeus Carios, venerado por el *genos* de Iságoras en el s.VI: Hdt., 5.66) y probablemente presentes en Atenas: E. Kearns, *The Heroes of Attica*, Institute of Classical Studies, Bull. suppl. 57, 1989, p. 167 (Erigone), p. 172 (Icarío). Para Icaria véase: W.R. Biers y J.D. Boyd, “Ikarion in Attic: 1888-1981”, *Hesperia*, 51, 1982, 1-18; I.B. Romano, “The Archaic Statue of Dionysos from Ikarion”, *Hesperia*, 51, 1982, 398-409.

⁸⁸ Véase nota 69. Contactos de Atenas con costa de Asia Menor y con Chipre ya desde el s.X (Coldstream, *op.cit.* *Geometric Greece*, p. 45-46); a partir de mediados del s.IX se inicia la prosperidad de Atenas y un incremento de contactos por mar e intercambios comerciales (Coldstream, *op.cit.*, *Geometric Greece*, p. 55 ss)

costeras, con capacidad para reunir y mantener una tripulación. Es probable que en estos momentos, como posteriormente en época arcaica, los dueños de barcos privados (que llevarían a cabo actividades comerciales y piráticas) los pusieran a disposición de la polis naciente en casos de guerra, como los caballeros sus caballos. A. Mele ha señalado que el término “*naukraros*” es una forma antigua “congelada”, presoloniana, que ha ignorado el paso de la “a” a la “e”, como ocurre con “*naukleros*”, palabra que derivaría de aquella y que se desarrollaría de forma paralela a la oficial. Posiblemente ésta última se utilizaba ya en el s.VII, como en el caso de Coleo de Samos, así llamado por Heródoto, y del propio Solón en el s.VI.⁸⁹

Aquí podemos intercalar otro dato interesante que podría ser significativo en relación al nacimiento de los personajes llamados “*naucraros*”, relacionados con la costa y la posesión de barcos: en Mileto y en Eretria, existían también “los *aeinautai*” que debían de ser familias aristocráticas de comerciantes, con un poder político destacado, por referencia a las cuales, en algún momento determinado, se estableció probablemente una magistratura de la ciudad⁹⁰.

En algunas inscripciones de Mileto, fundada según la tradición directamente por los atenienses, especialmente por los “Códridas”, algunos ciudadanos recordaban que

⁸⁹ Véase Haas, *op.cit.*, p. 40. También Velissaropoulos, *op.cit.*, p. 28; este autor propone también que el término “*naukleros*” tuvo su origen en la palabra “*naukraros*”, transformada en “*nauklaros*” y finalmente en “*naukleros*”, que se asoció posteriormente con la etimología de “*kleros*”: p. 13. Véase Chantraine, *op.cit.*, *Dictionnaire*, s.v. *naukleros*. A. Mele, *op.cit.*, *Il commercio*, p. 95-6; Hdt., 4.152.1; Plu., *Sol.*, 25.6; véase también M. Romero, *op.cit.*, “Problemas sobre los antecedentes...”.

⁹⁰ Velissaropoulos, *op.cit.*, p. 21 ss. Hesiquio menciona que los *aeinautai* (s.v) era una magistratura de la ciudad; Mele, *op.cit.*, *Il commercio*, p. 42, 44, 94-5, 105; Plu., *Q.Gr.* 32. E. Lepore, en *Storia e Civiltà dei Greci*, 1, p. 218; B. Bravo, *op.cit.*, “Remarques sur les assises...”, p. 28 ss; N.M. Kontoleon, “Hoi Aeinautai tes Eretrias”, *AE*, 101, 1963, 1-45; B. Chr. Petrakos, “Dédicace des Aeinautai d'Erétrie”, *BCH*, 87, 1963, 545-7; L. et J. Robert, “Bulletin Épigraphique”, *REG*, 77, 1964, 406, p. 214; L. et J. Robert, “Bulletin Épigraphique”, *REG*, 78, 1965, 324, p. 151 (relación antigua con Mileto); M. Romero, *op.cit.*, “Problemas sobre los antecedentes...”.

descendían de los fundadores de la ciudad, “de los que dirigían la flota”: “*genous apo nauarxon kai ktiston tes patridos*”.⁹¹

Tal vez estos personajes, los *naukraroi*, destacados por su papel preponderante en la toma de decisiones, nacieron ya en la época oscura, posiblemente hacia el s.IX, en momentos de agitación, que coincidiría con alguna de las oleadas de la migración hacia Jonia, en la que participarían activamente, así como en la dirección y organización de las *poleis* de Asia Menor.⁹²

⁹¹ L. Robert, “Les inscriptions de Didymes”, *Gnomon*, 31, 1959, p. 666: también “*genous navarxon kai ktiston*”. Sobre la fundación de Mileto: G.M.A. Hanfmann, “Ionia, Leader of Follower?”, *HSCP*, 61, 1953, p. 7; G.L. Huxley, *The Early Ionians*, London, 1966, p. 23. Desborough, *op.cit.*, *The Greek Dark Ages*, p. 179. Mileto tiene restos de cerámica submicénica y protogeométrica, lo que puede indicar ya una presencia griega, posiblemente todavía no determinante sino insertada en una población caria como propone Hanfmann (*op.cit.*, p. 8); este autor sugiere que la ciudad fue tal vez “refundada” con anterioridad al s.VIII, posiblemente hacia el s.IX, en una colina a cierta distancia del asentamiento micénico sobre el que, tras un lapso de tiempo, se asienta el material submicénico y protogeométrico. Véase sobre esta “nueva” influencia Ática, de la cerámica geométrica, que llega a Mileto hacia mediados del s.IX, sin abolir totalmente la antigua tradición de cerámica submicénica y protogeométrica, también con conexiones áticas: Coldstream, *op.cit.*, *Geometric Greece*, p. 95; para la presencia submicénica y protogeométrica, con conexiones áticas, especialmente con la costa este (Perati, cerca de Brauron), a través de las Cícladas, principalmente Naxos: V.R. d’A. Desborough, *The Last Mycenaean and their successors*, Oxford, 1964, pp. 152 y 162; J. Coldstream, *Greek Geometric Pottery*, London, 1968, p. 338. Posiblemente los únicos asentamientos estables de época micénica en Asia Menor fueron Mileto, de fundación cretense (“Milawatta” para los hititas), y posiblemente Colofón; estos asentamientos sufrieron también una destrucción al final del mundo micénico y probablemente una reocupación por parte de poblaciones indígenas (Desborough, *op.cit.*, *The Last...*, p. 158 ss).

⁹² La fecha de la migración hacia Jonia, en la que tiene un papel preponderante el Ática, ha sido muy discutida. La tradición la sitúa ya en el s.XI, fecha que ha sido apoyada por varios autores dada, además, la presencia en algunos sitios de cerámica protogeométrica (C. Roebuck, “The Early Ionian League”, *Classical Philology*, 50, 1955, 26-40; G.L. Huxley, *op.cit.*, *The Early Ionians*; J.M. Cook, “Greek settlement in the eastern aegean and Asia Minor” en *Cambridge Ancient History*, vol II, part. 2, 1975, 3ª ed., p. 773 ss); sin embargo es más probable que después del colapso del mundo micénico se llevaran a cabo contactos esporádicos y tal vez algunos establecimientos en principio en asentamientos nativos, ya que los hallazgos de la cerámica protogeométrica son escasos (en algunos lugares inexistentes, y en otros, como Esmirna, más abundantes); la fecha de mediados del s.IX sería el momento de asentamientos más estables, es decir, de las “fundaciones”, porque además de iniciarse o aumentar los hallazgos arqueológicos, se puede relacionar con un momento en el que en la Grecia continental comienza la actividad marítima de grandes distancias y empieza el camino hacia el desarrollo de las *poleis*, como pone de relieve G.M.A. Hanfmann (*op.cit.*, “Ionia...”, pp. 5-6). Para este “despertar” del s.IX: Coldstream, *op.cit.*, *Geometric Greece*, p. 55 ss. Es posible que la “migración” y el asentamiento no se realizase de una sola vez, sino en varias oleadas hasta probablemente el s.VIII (véase F.J. Tritsch, “The Sackers of Cities and the movement of population”, en *Bronze Age Migrations*, eds., R.A. Crossland y A. Birchall, 1973, 233-239; J. Boardman, *Los griegos en ultramar*, Madrid, 1973, p. 38 ss; R.J. Hopper, *The Early Greeks*, New York, 1976; M.B. Sakellariou, *La migration grecque en Ionie*, Athènes, 1958). El hecho de que los contactos con esta zona e incluso algunos asentamientos en poblaciones nativas comenzaran ya en el s.XI o X (como en el caso de Mileto, como se vio en la nota anterior),

En Atenas posiblemente este “consejo”, los “prítanos *ton naukraron*”, del que hemos supuesto que era el “modelo” a partir del que Dracón estableció a los “51 éfetos”, estuvo formado por 50 *naukraroi*, que coincidiría con *el número de barcos disponibles* para hacer frente a los peligros del exterior, además del representante principal de la ciudad de Atenas, en principio el *basileus*. En el catálogo de barcos de la *Iliada* se atribuyen a los atenienses 50 *naves* dirigidas por Menesteo.⁹³

hizo que en el momento de las “fundaciones” y asentamientos más estables y con mayor aporte de población griega, que supondrían en ocasiones un enfrentamiento con la población nativa, se recogiera y reasumieran probablemente los elementos “griegos” allí existentes, y se desarrollaran tradiciones “convenientes” en torno a la temprana fundación y presencia de los “jonios” en esa zona. Posibilidad de asentamientos mixtos de griegos y nativos: Coldstream, *op.cit.*, *Geometric Greece*, p. 97. La cerámica submicénica y protogeométrica no muy abundante en algunos sitios de la costa de Asia Menor, como Mileto, Esmima..., indica la presencia de pequeños grupos pero no un movimiento masivo hacia esa zona: Desborough, *op.cit.*, *The Greek Dark Ages*, p. 179 ss (especialmente 183). Influencia “masiva” de la cerámica geométrica en la costa de Asia Menor: Coldstream, *op.cit.*, *Geometric Greece*, p. 95 ss. Defiende la migración de griegos a Asia en época micénica: F. Cassola, *La Ionia nel mondo Miceneo*, Napoli, 1957; este autor considera una invención de la propaganda ateniense la preeminencia de Atenas en la migración, aunque dada las similitudes culturales y culturales (nombres de meses y coincidencia de fiestas principalmente) debe reconocer una intensa relación en época oscura entre Ática y Jonia (momento en el, que, según él, se produce un influjo de Jonia sobre Atenas: p. 227 ss).

⁹³ Hom., *II*, 2.546-557. Persiste siempre la duda sobre si las referencias a Atenas de la *Iliada* son interpolaciones del s.VI, momento en el que se llevó a cabo en Atenas, con Hiparco probablemente, una redacción “canónica” del poema épico, para algunos incluso, como Jensen, la primera redacción de la obra; véase M.S. Jensen, *The Homeric Question and the Oral Formulaic Theory*, Copenhagen, 1980; A. Aloni, “L'Intelligenza di Ipparco. Osservazioni sulla politica dei Pisistratidi”, *QdS*, 19, 1984, 109-148; W. Burkert, “The Making of Homer in the Sixth Century B.C.: Rhapsodes versus Stesichoros”, *Papers on the Amasis Painter and his World*, Malibu, California, 1987, 43-62; Neils ed., *op.cit.*, *Godess*, p. 73. Las interpolaciones se adscriben tanto a Solón como a los Pisistrátidas, ya desde el s.IV, por autores de Mégara: J.A. Davison, “Dieuchides of Megara”, *CQ*, 9, 1959, 216-222. Plutarco (*Sol.*, 10) atribuye, por ejemplo, a Solón el haber intercalado el verso relativo a Áyax en el Catálogo de naves junto a Atenas. Aunque con Hiparco probablemente se impuso la recitación de Homero de forma “oficial” en las Panateneas, con anterioridad ya se habrían empezado a recitar en esta fiesta los poemas homéricos (probablemente se recitaban distintas versiones transmitidas oralmente, en las que era más fácil intercalar algún verso, como el de Áyax en época de Solón: véase cap. 1º, nota 105), sobre todo si, como se ha supuesto, el legislador llevó a cabo una revitalización de las Panateneas, unida al establecimiento del Leocorion y a una reorganización y reunión del demos con fines militares, que quedó reflejada en la leyenda de Teseo, como se vio en el primer capítulo. Los atenienses muestran ya interés en el s.VI por la figura de Menesteo cuyo nombre aparece en un *kantharos* de figuras negras. La convicción de que Solón intercaló el verso en el que se sitúan las naves salaminias de Áyax junto a Atenas, está bien documentada y se remonta por lo menos al s. IV; además, como hace notar el escolio al verso 230 del canto III de la *Iliada*, Áyax se encuentra en otros pasajes del poema en un punto distinto de la línea. Todo ello apunta a que Solón efectivamente intercaló este verso, pero también señala que intercalar algún verso en estos poemas épicos (orales) era factible a principios del s.VI pero *no pasaba desapercibido*, por lo que la inserción de la tradición de Menesteo que dirigía y organizaba el ejército y la flota (versos 546-557 del canto II) se habría recordado; además si el verso de Áyax fue *intercalado* para reivindicar el dominio de Atenas

La denominación de “prítanos *ton naukraron*” no significaría “los representantes o jefes de los *naukraroi*”, puesto que probablemente cada uno de los naucraros era un prítano, sino que sería una forma de distinguirlos de *otro consejo no territorial, de la ciudad de Atenas, el basileus y los basileis que se sentaban en el Pritaneo de Atenas*, y que, como en Quíos en el s.VI, *también serían prítanos*. En esta línea tiene sentido la correlación y contraposición de las expresiones “*ek ton phylobasilikon*”, “del fondo de los reyes de tribu”, que en origen sería “*ek ton basilikon*” (con anterioridad a Solón: “del fondo del *basileus* y los *basileis*”), y “*ek ton naukrarikon*”, del fondo de los naucraros, que serían otros prítanos formando un Consejo territorial esporádico añadido al del *asty*.⁹⁴ En el

sobre Salamina, entonces es lógico suponer la *preexistencia* de Atenas en el catálogo de naves y por tanto la tradición de Menesteo y las 50 “naves negras”, que podría remontarse al s. IX u VIII. El hecho de que a comienzos del s.V, antes de la reforma naval de Temístocles, los atenienses siguiesen disponiendo de 50 barcos, más 20 comprados a Corinto (Hdt. 6.89 y 132; Wallinga, *op.cit.*, p. 18; M. Amit, *Athens and the Sea. A Study in Athenian Sea-Power*, Latomus, Bruxelles, 1965, p. 18) no indica más que éstos no eran, como señala Tucídides (1.18.2), un pueblo de navegantes, que perfectamente pudo mantenerse con un número fijo de naves (en manos aristocráticas), a partir del momento en el que se llevó a cabo una organización en este sentido, impuesta por la necesidad de coordinación frente al peligro exterior. Menesteo es mencionado en otros pasajes de la *Ilíada*: 4.327 (llamado *plexippon*); 12.331; 13.195; 15.329 ss. Pausanias (1.1.2) alude al puerto de Falero desde donde salió Menesteo hacia Troya con su flota. En la tradición, Menesteo es contemporáneo y rival de Teseo, el autor del sinecismo que se remonta generalmente al s.VIII (para el sinecismo: véase nota 71, cap 1º): Plu., *Thes.*, 32 y 35. Véase sobre Menesteo y el catálogo de naves: D.L. Page, *History and the Homeric Iliad*, London, 1972 (1ª ed. 1959), p. 173, nota 79 (Menesteo) y p. 151 ss (número de barcos). R. Hope-Simpson, J.F. Lazenby, *The Catalogue of the Ships in Homer's Iliad*, London, 1970. Ambos autores defienden para el Catálogo una fecha alta de composición y la referencia (más o menos distorsionada) al mundo micénico, aunque Page postula un origen mucho más tardío para el número de naves. Véase también D. Marcozzi y M. Sinatra, “Il catalogo delle navi: un problema ancora aperto”, *SMEA*, 25, 1984, 303-316; este autor postula la elaboración del poema en edad oscura (aunque contenga un núcleo de tradiciones antiquísimas); en la misma línea: L.M. Segoloni, “Tra filologia e archeologia: il catalogo omerico delle navi”, *Athenaeum*, 1984, 601-619; también G.S. Kirk, (ed.), *The Iliad: A Commentary*, vol I, Cambridge, 1985, p. 168 ss; J.L. García Ramón, “En torno al Catálogo de las naves homérico”, *Cuadernos de Filología Clásica*, VII, 1974, 145-180 (especialmente pp. 178-9); y recientemente F.J. González García, *El Catálogo de las Naves. Mito y parentesco en la épica homérica*, Madrid, 1997 (p. 37 ss), que realiza un estudio historiográfico en torno al mismo, y defiende la hipótesis de su composición a lo largo de los siglos oscuros, aunque reciba influencias posteriores, como podría ser la lista de las naves, de carácter jonio, que debería situarse en el s.VIII (p. 40). Véase también M.L. West, “The rise of the Greek epic”, *JHS*, 108, 1988, 151-172, p. 168 (posiblemente composición jónica, de Eubea (tal vez entre los siglos X y VIII)).

⁹⁴ Sobre la posibilidad de que en origen el *basileus* con su Consejo de *basileis* ocuparan el Pritaneo, por lo que se llamarían también “prítanos”: véase más arriba p. 122 ss; Cartier, *op.cit.*, *La royauté*, p. 356, Ferguson, *op.cit.*, “The Athenian Law Code...”; véase nota 66; véase también para la relación estrecha de los prítanos con el *basileus* y la institución de la *basileia*: D. Knoepfler, “La royauté grecque”, *REG*, 99, 1986, 332-341 (p. 334). Algunos como Stein han

texto de Tucídides (2.15) sobre el sinecismo, cuando se alude a los gobiernos locales se menciona la existencia de varios Pritaneos. Tal vez quedó el recuerdo en la tradición ateniense de jefes o líderes locales llamados pritanos, distintos de los pritanos de la ciudad de Atenas, el Consejo de *basileus* y los *basileis*, que se sentaban en el Pritaneo, sede de Hestia, y la primera *Boule* pública de la polis en gestación.

Sin embargo la función principal de los *naucraroí*, que aparece en todas las fuentes, es la exacción de tasas de los distintos territorios y el mantenimiento de un fondo, cuyo primer destino podría haber sido, por ciertos indicios, hacer frente a los gastos de guerra. Es probable que este cuerpo de naucraros evolucionara de acuerdo con las necesidades de la polis naciente. El sinecismo fue sin duda un proceso lento en el que se fueron dando pasos en la coordinación de los distintos territorios. Aristóteles menciona en la *Constitución de Atenas* que no se crearon todas las magistraturas a la vez. Primero fue la del rey, después la del *polemarco* y finalmente la del arconte. La tradición sostenía que

enmendado "pritanos *ton naucraron*" por "pritanos *ton naucrarion*", es decir de las naucrarías, solución que ha sido rechazada por Lambert ("Herodotus..."), *op.cit.*, p. 106, nota 12. Generalmente se ha supuesto que habría un solo naucraro por cada una de las 48 naucrarías, aunque en lo que parecen ser fragmentos de las leyes de Solón, citados por Focio, se hace referencia a "*tous naucrarous tous kata ten naucrarion*". Lambert lo reconstruye sin embargo así: "cada uno de los naucraros es responsable de recaudar las tasas en su propia naucraría". La mayoría de los autores supone que los "pritanos *ton naucraron*" serían una comisión reducida de estos naucraros. El problema está, en nuestra opinión, en haber sincronizado el sistema de 4 tribus, 12 trittyes y 48 naucrarías de Solón (Phot., s.v.) con los "pritanos *ton naucraron*" del s.VII. Sin duda a partir de Solón habría 48 naucrarías y 48 naucraros, pero no existirían los "pritanos *ton naucraron*".

La fiesta de las Antesterias que mencionamos más arriba en relación a la *basileia* de época oscura es precisamente el festival en el que encontramos el elemento del barco y tal vez de los "carios" del Egeo que apunta al posible establecimiento de los naucraros en esas fechas; en la fiesta habrían quedado insertados elementos que se relacionan con los problemas y circunstancias que llevaron al establecimiento de este nuevo Consejo territorial de los naucraros que se suma a la *basileia* del *asty*. También en Esmirna estaba presente el elemento del barco en las Antesterias (Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 93; Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 199; F. Graf, *Nordionische Kulte*, 1985, p. 387). Esmirna tiene restos desde el protogeométrico; sin embargo, hacia mediados s.IX se fortifica la ciudad en un promontorio: Coldstream, *op.cit.*, *Geometric Greece*, p. 261, Desborough, *op.cit.*, *The Greek Dark Ages*, p. 184 (s.X); según Hanfmann, *op.cit.*, "Ionia...2, p. 6, la población anatolia en la vieja Esmirna pasó a manos jonias a finales del s.IX; tal vez tuvo también una influencia ateniense.

el colegio de los nueve arcontes anual fue establecido en el 682⁹⁵. Es significativo que el magistrado encargado de la guerra se crease antes que el arconte epónimo y es probable que coincida con un “segundo” momento en el proceso del sinecismo y coordinación de los distintos territorios. Desde la perspectiva de los “pritanos *ton naukraron*” que estamos estudiando, tal vez fue el momento en el que se reconvirtieron en oficiales (como antes, de los distintos territorios) encargados de la recaudación de tasas, lo que en estos momentos iría asociado a una reorganización militar. En el texto de Tucídides (2.15) del sinecismo que se atribuye a Teseo se hace referencia precisamente a la obligación que tenían las distintas regiones de *pagar tasas a la ciudad de Atenas*. Sería en estos momentos cuando se creara el fondo naucrático⁹⁶. Tal vez estos “pritanos” estuvieron coordinados por el polemenco, magistratura que nacería en esos momentos en la ciudad de Atenas, según Aristóteles antes que el arconte epónimo⁹⁷. En Pólux se alude a que los *naukraroi* estaban a las órdenes del polemenco; aunque la noticia es tardía y probablemente se “rehizo” tomando como punto de referencia a los trierarcos en relación a los estrategos, pudo haber recogido una información antigua⁹⁸. El polemenco fue creado, en Corinto, Sición, Atenas, como una magistratura en la que delegaba el *basileus* su función militar. Como recoge un esolio a Platón, el polemenco era capitán (*lochagos*) del *basileus* y cuidaba de la polis cuando éste estaba ausente. Según una tradición,

⁹⁵ Véase T.J. Cadoux, *op.cit.*, “The Athenian Archons...”. Arist., *Ath.*, 3. Stroud, “State Documents...”, *op.cit.*, p. 35. D. Musti, *Storia Greca*, Roma, 1992, p. 90, nota 27.

⁹⁶ Véase nota 65 (Aristóteles y Androción). Es posible que estos naucraros, los más ricos de los ciudadanos, se encargaran de recoger fondos del resto de los aristócratas de los distintos territorios, ya que un sistema de tasación, impuesto desde el estado sobre todos los ciudadanos no se efectuó probablemente hasta Pisístrato (C. Hignett, *op.cit. A History of Athenian Constitution*, p. 70: este autor cree que las naucrarías fueron establecidas por el tirano; también G. de Sanctis, *op.cit.*, *Atthis*, p. 307). Los *aristoi* de cada zona, por su parte, tendrían medios para sacar beneficios (de forma “privada”) de sus “clientelas” o de los miembros no aristocráticos de las fratrias.

⁹⁷ Th., 2.15. Arist., *Ath.*, 3.

⁹⁸ Poll., 8.108.

Cipselo de Corinto y Clístenes de Sición habían sido polemarcos antes de ser tiranos⁹⁹. En el texto de Tucídides sobre el sinecismo se hace referencia a la guerra que mantuvo el *basileus* de Atenas con el de Eleusis. Generalmente se acepta que Eleusis fue el último territorio en incorporarse al gobierno de Atenas en este proceso de unión del Ática. La tradición atribuye a Ión, *el primer polemenco*, la victoria final sobre esta zona. Es posible que históricamente esta última anexión se llevara a cabo cuando ya el resto de los territorios estuvieran asociados al *asty* (por lo menos coordinados militarmente) y que fuese dirigida por el polemenco junto a los “prítanos *ton naukraron*”. Un indicio de ello podría ser el origen en principio no ateniense de Ión, que según una tradición habría venido desde la Tetrápolis, de donde era su padre Juto, para ayudar a Atenas en su guerra contra Eleusis.¹⁰⁰

Otro posible indicio de esta primitiva relación del polemenco con los “prítanos *ton naukraron*”, es la mención de unos “*prítaneis*” asociados a los jefes militares (estrategos e hiparcos) en la *Constitución de Atenas* de Aristóteles, en el apartado concerniente a Dracon, del que, aunque probablemente se hace una reconstrucción ficticia, algunos datos pueden considerarse antiguos¹⁰¹. Además en un escolio de Aristófanes se alude a

⁹⁹ Sch. Pl. *Phdr.*, 235 D. Véase E.L. Wheeler, “The General as Hoplite”, en V.D. Hanson, *Hoplites. The Classical Greek Battle Experience*, London and New York, 1991, p. 132-133. En Atenas el polemenco sacrificaba a Artemis Agrótera y a Enialio (Poll., 8.21; Arist., *Ath.*, 58.1). Este dios, que se remonta a fechas muy tempranas, aparece en el episodio de Salamina de la vida de Solón de Plutarco (8). Artemis Agrótera recibía culto junto a Hestia en el Pritaneo, donde le rendían un homenaje los efebos: Miller, *op.cit.*, *The Prytaneion*, p. 13-16. En Agra: Paus., 1.19.6.

¹⁰⁰ Th., 2.15. Ión como primer polemenco: Arist., *Ath.* 3.2. Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*, p. 100. El término originario para polemenco sería el de *stratarches* (Hdt, 8.44.2). Probablemente esta tradición de Ión como polemenco es anterior a la de su relación con las cuatro tribus jónicas y Apolo Patroos. Véase sobre este tema el cap. 5º.

¹⁰¹ Arist., *Ath.*, 4.2 (véase más arriba, nota 53). La mención de estrategos e hiparcos es probablemente anacrónica. Según Rhodes (*op.cit.*, *Commentary*, p. 114) no existirían estrategos como magistratura oficial y regular en estas fechas, pero sí tal vez se denominaba así a los generales designados para combatir en el exterior. Contra esto: Wheeler, *op.cit.*, “The General as hoplite”, p. 134: cada vez que se usa la palabra estratego para referirse al período anterior a Clístenes se hace de forma anacrónica. Estos “prítanos” que menciona la constitución de Dracon debían dar fianza de los jefes militares, que para ser elegidos tenían que poseer una hacienda no inferior a cien minas. Se deduce por tanto también la conexión de estos prítanos con el tesoro público además de su relación con lo militar.

que los *naukraroi* y sus sucesores los demarcos, organizaban (*ekosmoun*) la procesión de las Panateneas¹⁰². La probable relación primitiva de los naucraros con la fiesta posiblemente no fue debida sólo a su implicación en la financiación de la misma, sino también a su tarea, junto al polemenco, de organización militar. El festival de las Panateneas era una ocasión importante en época arcaica para el reclutamiento y ordenación militar, como vimos en el primer capítulo en relación a Teseo y a Solón. Probablemente esta celebración, que antecede a las Sinecias del final del proceso del sinecismo, puede relacionarse con estos momentos de coordinación militar de todos los territorios del Ática. En el pasaje de la *Iliada* comentado más arriba en relación a Menesteo, se describe un festival periódico de la ciudad de Atenas que se ha identificado con unas primitivas Panateneas (o Ateneas); en él los hijos de los atenienses (*couroi*) ofrecían en el santuario de la diosa de la Acrópolis sacrificios de animales cada año nuevo. Estos *couroi* obedecían a su *hegemon*, Menesteo, que dirigió las 50 *naves* del Ática hacia Troya y que “no tenía igual como organizador (*kosmesai*) de los *Hippous* y hombres con escudo”¹⁰³. Según Heródoto Menesteo fue el hombre más hábil para ordenar la armada (“*apikesthai taxai te kai diakosmesai straton*”)¹⁰⁴. La tradición de Menesteo como rey se entrelaza con la *basileia* de Teseo, el autor del sinecismo¹⁰⁵. Tal vez el solapamiento de ambos sea un reflejo de esta época (hacia finales del s.IX o principios del s.VIII) en que el *basileus* cede sus poderes militares al polemenco (representado por Menesteo), y en la que se avanza en la unificación del Ática, mediante una coordinación principalmente militar, que quedaría reflejada en las primitivas

¹⁰² Sch. Ar., Nu., 37.

¹⁰³ Hom., *Il.*, 2.547; véase Frazer, *op.cit.*, “Some Notes...”, p. 264 ss (tradición de Menesteo en relación al reclutamiento); véase también el comentario a la *Iliada* de G.S. Kirk, vol I, 1985, p. 206.

¹⁰⁴ Hdt., 7.161.3 (También Aeschin. (3) *Ktesiphon.*, 184-85). También en Plut., *Cim.*, 7.6. Sobre Panateneas: véase notas 81, 82 y 101 del cap 1º.

¹⁰⁵ Teseo y Menesteo: Plu, *Thes.*, 32 y 35. Paus, 1.17.6. Lib., *Or.*, 64, 21.

Panateneas o Ateneas de la ciudad, ocasión para una reunión del ejército; en estas fiestas además también tenía lugar, como en las Antesterias, una *procesión de un barco* hacia la Acrópolis.

En estos momentos nacen por tanto los “prítanos *ton naukraron*”, *el primer consejo representativo de toda el Ática*, que por las circunstancias de ese momento -no completado el proceso de sinecismo a todos los niveles- tendría un carácter específicamente militar y estaría coordinado por el polemenco.

Cuando se completa el proceso del sinecismo, que podemos asociar al gobierno del arconte a finales del s. VIII o principios del s. VII, y probablemente a una reorganización militar con la introducción de las trittyes, se forma esta nueva *Boule* de estado, el Areópago de 300 miembros elegidos *aristinden*, de la que el cuerpo precedente de “los 51 prítanos *ton naukraron*” pasaría a constituir un órgano representativo, aunque conservaría básicamente su función principal en relación a las tasas y a la organización militar. A partir de este momento los “prítanos *ton naukraron*” desplegarían una actividad de gobierno muy similar a la que luego desempeñaron los prítanos del Consejo de Clístenes. Se entiende así su papel en el conflicto de Cílon. Como los prítanos posteriores, “gobernaban” los asuntos relativos a la *Boule* y decidían cuándo convocar al Consejo en pleno. En el momento del atentado ciloneo los arcontes se hallaban probablemente ausentes de Atenas¹⁰⁶; los “prítanos” toman las riendas y deciden convocar al Areópago completo.

¹⁰⁶ Tal vez en la celebración de los juegos en Olimpia (Lambert., *op.cit.*, “Herodotus...” p. 107) o en la fiesta de las Diasias en Agra desde donde llegarían a la Acrópolis (*pandemei ek ton Agron*: Th., 1.126.8): M. Jameson, “Notes on the sacrificial calendar from Erchia”, *BCH*, 89, 1965, pp. 167 ss (para este autor los *naukraroi* en el siglo VII serían como los demarcos posteriores, encargados de reunir al demos en esta fiesta que se celebraría en Agra, cerca de la ciudad).

Los “prítanos de los naucraros” no vuelven a mencionarse en relación a la historia ateniense posterior; tal vez aparecen como “*pritaneis*” en la Constitución de Atenas en el apartado referido a Dracón, pero, como se ha comentado, ésto no sería indicativo de su existencia en esos momentos, dada la reelaboración de noticias y datos de procedencia diversa en esta “constitución”. El olvido casi completo de estos “prítanos”, salvo en Heródoto, indica que desaparecieron en una fecha temprana, tal vez ya con Dracón que los sustituiría por ese otro cuerpo de 51, los éfetas, cuyas atribuciones son, sin embargo, principalmente judiciales. El término “éfeta” procede probablemente, como comentamos más arriba, de “*ephiemi*”, “transferir”, es decir, derivaría de su función judicial ahora adquirida¹⁰⁷. Los éfetas de Dracón *no sería un órgano nuevo* sino “el cuerpo de los 51 a los que se debían transferir todos los casos de homicidios”. La tradición recogida en Pólux, mencionada más arriba, hace referencia, sin embargo, a que Dracón creó el tribunal de los éfetas; esta convicción fue sin duda motivada porque el legislador hizo una reestructuración importante de este cuerpo, como habría hecho Solón en relación al Areópago, cuya fundación también se le atribuía. Es posible que Dracón llevara a cabo dos cambios sustanciales en este órgano que resultó ser algo completamente diferente de aquellos primeros “prítanos”. En primer lugar le daría, de forma explícita y fundamental, una capacidad de juzgar casos de homicidios, posiblemente como reacción al conflicto e interferencias que habían surgido en torno al asunto de Cilón. En segundo lugar le daría una nueva composición *no territorial*. Pólux menciona que los éfetas eran elegidos *aristinden*, pero otra noticia recogida por Androción y Filócoro, que quizás pueda atribuirse a este momento de su “fundación”, hace hincapié en que “los 51” que formaban el Areópago debían ser sólo *Eupátridas*¹⁰⁸. En el fragmento conservado de la

¹⁰⁷ Véase D.M. MacDowell, *op.cit.*, *Athenian Homicide...*, p. 48 ss.

¹⁰⁸ Filócoro, *FGrH* 328 F 20 (Androción *FGrH* 324 F 4). Véase nota 9.

ley de Dracón los miembros elegidos *aristinden* de las fratrias para solucionar los casos de venganza de sangre, eran seleccionados por los éfetos, lo que tal vez indica una cualificación más: éstos además de *aristoi* serían Eupátridas. Vimos más arriba cómo una de las acepciones de “Eupátrida” era la de miembro de un grupo de familias asociadas al *asty* y al territorio circundante, es decir probablemente la zona del *Pedion*¹⁰⁹. Después del atentado de Cilón y de su asesinato, la *Constitución de Atenas* de Aristóteles sitúa el juicio dirigido por Mirón de Flia, procedente probablemente de la zona del *Pedion*¹¹⁰, la expulsión de los Alcmeónidas, cuyos descendientes del s.VI eran “*paraloi*”¹¹¹, y la purificación de Epiménides¹¹². Detrás de este personaje envuelto en leyenda se puede descubrir (como veremos con más detalle en el próximo capítulo) una purificación histórica de la ciudad después del asesinato de los seguidores de Cilón, que tal vez fue

¹⁰⁹ Véase nota 52. Véase el capítulo sobre los Eupátridas (cap. 4°).

¹¹⁰ Flia: Paus., 1.31.4 (Culto, entre otros, de Zeus *Ktesios*). Lewis. “Cleisthenes ...”, *op.cit.*

¹¹¹ Arist., *Ath.*, 13.4.

¹¹² Arist., *Ath.*, 1. Sobre Epiménides véase H. Demoulin y Moulinier (nota 66, cap 1°). Aunque existen muchas opiniones diferentes ya desde la antigüedad sobre su personalidad y la fecha de su llegada a Atenas (Platón en las leyes -I, 642 d- lo sitúa al final del s.VI) generalmente se sigue aceptando su relación intrínseca con el atentado y el asesinato de Cilón en el s.VII, defendido ya por L. Moulinier, “La nature et la date du crime des Alcmeonides”, *REA*, 48, 1946, 182-202; véase el comentario de Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*, p. 79 ss; en la misma línea R. Seaford, *Reciprocity and Ritual*, Oxford, 1994, p. 92 ss; Ch. W. Fornara y L.J. Samons II, *Athens from Cleisthenes to Pericles*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1991, p. 4 ss. La asociación de Epiménides con Solón en Plutarco, *Sol.*, 12, sería una invención (Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*, p. 83; Fornara, *op.cit.*, p. 7), similar a la de Creso en relación al legislador. Otros autores como Diógenes Laercio (1.110; véase el comentario de Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*, p. 81) también sitúan a este personaje a comienzos del s.VI, coincidiendo por ello con Solón (hacia el 596/5); L'Homme-Wéry, *op.cit.*, *La perspective...*, acepta esta fecha para Epiménides que relaciona con Solón: p. 311. E. Lévy (“notes sur la chronologie athénienne au VI siècle”, *Historia*, 27, 1978, 513-521) defiende esta fecha no sólo para la purificación sino también para el atentado mismo de Cilón con el que está intrínsecamente unida. Sin embargo la fecha del intento de tiranía de Cilón hacia el 632 parece bien asentada (Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*, p. 82; Hornblower, *op.cit.*, *A Commentary*, p. 205), aunque el juicio iniciado por Mirón, la expulsión y la purificación de Epiménides pudo acontecer una generación después, es decir hacia finales del s.VII, después de la legislación de Dracón (Suda, s.v. *Epimenides*, lo asocia a estas fechas, 604/3-601/0). Esta cronología se infiere probablemente de la fuente de Aristóteles (aunque lo mencionaría todo junto con anterioridad a Dracón para no interrumpir la coherencia del relato: Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*, p. 84) y de Plutarco (*Sol.*, 12.3-4) que alude a la situación de *stasis* y enfrentamientos entre los partidarios de Cilón y los de los Alcmeónidas una generación más tarde, lo que llevó al juicio de Mirón (la intervención de Solón es, como se mencionó más arriba, ficticia) y la purificación de la ciudad: Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*, pp. 84 y 86; A. Strataridaki, “Epimenides of Crete”, *Fortunatae*, 2, 1991, 207-223, p. 210; en la misma línea: S. Mazzarino, *Il pensiero Storico Classico*, vol I, Bari, 1966, p.47 ss.

una iniciativa de los Eupátridas, ya que en tiempos posteriores se encargaban de la exégesis relacionada en muchos casos con las purificaciones de homicidas, suplicantes...¹¹³. Eupátridas eran sin duda las familias que detentaban los cultos más importantes de la Acrópolis y de la ciudad, como los Eteobúttadas (*genos* ateniense *katharos* y *gnesios*¹¹⁴), que llevaban la procesión de Esciroforias hacia Eleusis en la que se usaba para purificaciones el *Dios kodion*, o vellón de Zeus¹¹⁵; los *Bouzygai* también se ocupaban de cultos menos importantes en torno a la Acrópolis (como el *hieros arotos* que se realizaba además en Esciron, el lugar de llegada de la procesión de Esciroforias, y en Eleusis) y del culto de Zeus *Ktesios* o Miliquio, el dios por excelencia relacionado con la purificación del *Dios kodion*, que tenía varios altares en Atenas, pero también uno cerca de Esciron en la vía a Eleusis¹¹⁶. Epiménides, el profeta cretense cuyas prácticas purificadoras difieren de las de Delfos (donde los Alcmeónidas tenían su “refugio”), se identifica en una fuente tardía con *Bouzyges* y tiene conexiones también con el eleusino

¹¹³ Para los exégetas (nota 83, cap 1º): Jacoby, *Atthis...*, *op.cit.* p. 8 ss; Oliver, *op.cit.*, *The Athenian Expounder...*; Defradas, *Les thèmes...*, *op.cit.*, p. 194 ss. De los tres exégetas o grupos de exégetas que existían posteriormente uno de ellos se elegía en la familia de los Eumólpidas, otro, el “pitocresto”, es posible que fuese elegido desde Delfos, y un tercero era elegido por el demos “de entre los Eupátridas”. Aunque la figura institucionalizada del exégeta no existiría en el s.VII, sí se llevaba a cabo, sin duda, una exégesis eupátrida de las tradiciones ancestrales (*patria*), asociada, como se vio en el capítulo de las fratrías, con el culto a Zeus que, antes del establecimiento de Apolo Patroos, sería junto a Atenea el dios *patroos* por excelencia. Esta exégesis estaría muy relacionada con los ritos purificatorios, en concreto como apunta Defradas, antes del establecimiento de Apolo Pitio, con el proceso catártico del Delfinio del Iliso; en esa misma zona se encuentra el culto de Zeus *epi paladio* (también *Philios*, *Teleios*, Miliquio y *Ktesios*) el dios probablemente de las Diasias y de la purificación del “*Dios kodion*”. En la zona del Iliso se descubren, en el s.VII y VI, cultos ctónicos relacionados con purificaciones (el Delfinio, donde se llevaba a cabo la ceremonia de los fármacos, el Paladio con un culto a Zeus con caracteres ctónicos, Dioniso en Limnais, Gea ...) antes de la “reconversión” de la zona con Pisístrato (establece el *Olimpieion* y el Pitio). Los Exégetas, como los Eupátridas (Ann Gr, Bekker, 1, 257), son definidos como los de la estirpe real: “*es oikon ton basileos exegetes ginetai*” (Suda, s.v.). Todo esto se desarrollará en el próximo capítulo.

¹¹⁴ Phot., s.v. *Eteobutadas*.

¹¹⁵ Sud., s.v. *dios kodion*. Procesión de Esciroforias: Harp., s.v. *skiron*.

¹¹⁶ Sobre esta familia: E. Kearns, *op.cit.*, *The Heroes*, p. 68. Sobre Zeus Miliquio, *Ktesios...*: Oikonomides, *op.cit.*, *The Two Agoras...*, p. 33 ss. Varios templos de Zeus Miliquio en Atenas: Wycherley, “Pausanias...”, p. 160 (nota 62, cap 1º).

Triptólemo¹¹⁷. Además este personaje había estado también, según la tradición, entre los espartanos, con quienes los de la facción del Pedion, en el s.VI, mantenían conexiones estrechas¹¹⁸. Todo ello coincidiría además con la pérdida de Salamina y Nisea frente a Mégara y un replegamiento de Atenas hacia el interior. En definitiva podemos suponer que tras el atentado ciloneo se inicia en el gobierno de Atenas un predominio Eupátrida sancionado con la legislación draconiana que suprimiría este consejo territorial de “pritanos *ton naukraron*” (según Mele “filoalmeónida”, familia procedente de la Paralia), sustituidos por “éfetas” Eupátridas (véase el capítulo sobre Eupátridas).¹¹⁹

Con Solón sin ninguna duda “los pritanos *ton naukraron*” dejaron de existir si es que no habían sido abolidos por Dracon, ya que el legislador del s.VI reconvirtió el Areópago en un cuerpo de exarcontes y estableció el tribunal de los éfetas independiente de aquél, por lo que los “pritanos de los naucraros”, tal y como hemos supuesto que funcionaba, no habrían tenido ya ningún sentido. Esto no significa que desaparecieran los “naucraros”; lo más probable es que fueran objeto, como el Areópago y los éfetas, de una reestructuración. Aristóteles menciona lo que parece ser un fragmento de una ley de Solón, en la que se alude a los “naucraros”: “que los naucraros cobren y gasten el *naukrarikou arguriou*”. Por otro lado Aristóteles hace hincapié en el carácter territorial de las naucrarías, doce por tribu, formando un total de 48; En esta línea alude a la similitud (y sustitución) de naucrarías y naucraros por demos y demarcos con Clístenes. Podemos suponer, no sólo por Aristóteles, sino también por el léxico de Focio, que con

¹¹⁷ Epiménides identificado con *Bouzyges*: Serv., *Georg*, 1.19. A la entrada del Eleusinion de Atenas había una estatua de Triptólemo, un toro de bronce llevado como si fuera a ser sacrificado, y una estatua de Epiménides: Paus., 1.14.4. Epiménides ajeno al oráculo de Delfos: H.W. Parke y D.E.W. Wormell, *op.cit.*, *The Delphic Oracle*, p. 111.

¹¹⁸ Epiménides en relación a Esparta: J.N. Bremmer, “The Status and Symbolic Capital of the Seer”, en Hägg, 1996, p. 104. Arist. *Ath.*, 20.1-3: Cleómenes de Esparta ayuda a Iságoras frente a Clístenes.

¹¹⁹ Ley anterior a Solón que prohibía hablar de reconquistar Salamina: Plu, *Sol.*, 8. A. Mele, *op.cit.*, *Il commercio*, p. 44.

Solón se llevó a cabo una reestructuración importante en relación a los naucraros. Es posible que en estos momentos se crearan las naucrarias como circunscripciones territoriales fijadas desde el estado, aunque sobre la base de una entidad local anterior tradicional en relación a los “prítanos de los naucraros”¹²⁰.

En esta reorganización los naucraros pasarían a ser los oficiales al frente de estas circunscripciones, como los demarcos, que también se encargaban de recoger las tasas en sus demos. Tendrían por ello acceso al fondo naucrático, aunque, si la noticia de la *theoria* a Delfos mencionada más arriba, puede aplicarse a estos momentos, entonces también los *colacretai* podían disponer de él. Tal vez los naucraros conservaron su relación con el equipamiento de los barcos del estado y sobre todo su relación con la organización para la guerra. Sin embargo estos “nuevos” naucraros no se corresponden del todo con aquellos “prítanos *ton naukraron*” del s. VII que “*enemon tote tas Athenas*”, aquellos personajes principales, *aristoi*, jefes supremos de las finanzas del estado, con especiales conexiones con la organización de la población para la guerra y con capacidad de gobernar y convocar al Consejo del Areópago. En la nueva organización de la *politeia* de Solón aparecen unos oficiales, los *tamiai* o tesoreros, de los que generalmente se ha supuesto que fueron creados por Solón (aunque también se atribuye su establecimiento a Dracón) que se elegían entre la clase censitaria más alta, es decir la de los *pentakosiomedimnoi*. Es posible que éstos fueran, como supone Jordan, los herederos de los “prítanos *ton naukraron*”, con bastante probabilidad al menos en lo concerniente al tesoro público ya que en la entrada “*prytanis*” del léxico de Suda aparece entre otros paralelismos (arconte, rey...) el de “*tamias*”¹²¹.

¹²⁰ Arist., *Ath.*, 8.3 y 21.5. Phot., s.v. *naukraria*; sch Ar., *Nu.*, 37. Véase más arriba, nota 73.

¹²¹ Primer testimonio epigráfico de un *tamias* del 550/49: IG I² 393. Con Solón, *tamias* elegidos entre los *pentakosiomedimnoi*: Arist., *Ath.*, 8.1. Los tesoreros pasaron a ser 10, uno por cada tribu, con Clístenes: Arist., *Ath.*, 47.1. Develin, *op.cit.*, *Athenian Officials*, p. 8 (tal vez los *tamias* existían con anterioridad a Solón). Jeffery, *The Local...*, *op.cit.*, p. 72, 77, nº 21. Se duda si

Sin embargo también es posible que los tamías, los más “ricos” de Atenas, que hemos supuesto fueron los herederos de “los prítanos de los naucraros”, conservaran alguna reminiscencia de su relación con los barcos, ya que, según Pólux, los magistrados que dirigían en época clásica los barcos sagrados del estado, “*Paralos*” y “*Salaminia*”, eran *tamiai*.¹²²

Otro indicio de esta posibilidad de que los tamías fuesen “herederos” de los prítanos es su relación con las Panateneas. En inscripciones del s.VI aparecen los tamías como aquellos que establecieron por primera vez el *agon* de las Panateneas pentetéricas¹²³. Vimos más arriba las estrechas conexiones de esta festividad panática, frente a las Sinecias, con esta corriente centrífuga, de toda el Ática, representada por los prítanos, a la cabeza de los cuales se encuentra, en el mito, Menesteo.

En el capítulo anterior se vio cómo la Heliea de Solón habría sido “heredera” de los éfetas de Dracon en el aspecto judicial (a ambos órganos se accedía mediante éfesis, decidían la sentencia, *diagnonai*, frente al *dikazein* de los magistrados, y estaban compuestos de 51 y 401 miembros). Si aceptamos las conclusiones a las que se ha llegado en este capítulo, se puede afirmar que ambos órganos coincidirían además en

fueron creados con Solón o antes, ya que aparecen en la “constitución de Dracon” de Aristóteles (*Ath.*, 4.1); aunque esto no es muy significativo, sí podrían remontarse al legislador del s.VII si fue él quien suprimió a los “prítanos de los naucraros”. Jordan, *op.cit.* “Herodotus...”; Jordan, *op.cit.*, *Servants...*, p. 56 ss; véase también M. Robertson et al., *The Treasures of the Parthenon and Erechtheion*, Oxford, 1995, p. 11 ss. Sud., s.v. *prytanis*. Parece que los *pentakosiomedimnoi* en el s.V procedían de diferentes regiones (W.E. Thompson, “The Regional Distribution of the Athenian Pentakosiomedimnoi”, *Klio*, 52, 1970, 437-51), como también ocurriría con los naucraros.

¹²² Poll., 8.116; tamías *paralou*: Develin, *op.cit.*, *Athenian Officials*, p. 10.

¹²³ A.E. Raubitschek, *Dedications from the Athenian Akropolis. A Catalogue of the Inscriptions of the Sixth and Fifth Centuries B.C.*, Massachusetts, 1949, n° 326-328. N° 330: altar dedicado a Atenea por parte del tamías *Chairion* en la Acrópolis; es posible, como se vio en relación al atentado de Cilón, que también los prítanos de los naucraros tuviesen una especial conexión con el altar de la diosa Atenea en la Acrópolis, sede del tesoro. Véase sobre los tesoreros de la diosa Atenea: W. E. Thompson, “Notes on the Treasurers of Athena”, *Hesperia*, 39, 1970, 54-63; M. Robertson et al., *op.cit.*, *Treasures...*, p. 9 ss y p. 19; Para la relación de los tamías con las Panateneas véase también: M. Tiverios, “Shield Devices and Column-Mounted Statues on Panathenaic Amphoras”, en *Worshipping Athena*, J. Neils ed., pp. 167-168.

otra cosa: tanto la Heliea como los éfetos no eran más que *la Boule de estado en funciones judiciales*; la Heliea, el Consejo de 400 miembros de Solón y los éfetos, “los 51” (los *prytaneis* dentro de la *Boule* del Areópago) que a partir de Dracon serían todos Eupátridas y que además funcionarían y gobernarían como consejo de Estado, identificándose con el Areópago (de ahí la noticia de Androción y Filócoro), pues los 300 miembros de esta *Boule* prácticamente no volvieron a convocarse a partir del legislador del s. VII¹²⁴.

¹²⁴ El Consejo de 300 se habría convocado después de Dracon en el caso de que el juicio de Mirón, la expulsión de los Alcmeónidas y la purificación de Epiménides se sitúe efectivamente a finales del s. VII (véase nota 112). En inscripciones de época clásica se alude en ocasiones al Consejo cuando en realidad hay que entender por ello una sección representativa del Consejo (generalmente el colegio de Prítanos): J. Tréheux, “Les cosmes à Lato”, *Aux Origines de l'Hellénisme. La Crète et la Grèce*. Homenaje a H. van Efenterre, Paris, 1984, pp. 340-1. Esto mismo pasaría con los 51 (los éfetos de Dracon) identificados (en Filócoro y Androción: véase nota 9) con el Consejo del Areópago, aunque sólo sería una sección representativa del mismo.

CAPÍTULO 4º:

Los Eupátridas y el culto a Zeus

La palabra “Eupátrida” tiene un sentido general de “noble”, “bien nacido”, de “buenos padres”, que encontramos en la tragedia y también en el s. VI, en poetas como Alceo que lo contrapone a “Kakopátrida”. En el s. VI aparece “Eupátrida” en Atenas asociado a *agathoi* y *esthloi*, términos utilizados generalmente para referirse a la nobleza, a los aristócratas de más abolengo. Solón en su poesía alude también a los “*agathoi*” y los “*kakoi*”, ambos objeto de su legislación¹. El término Eupátrida tiene sin embargo un significado más restrictivo. Se hace referencia con él, a partir sobre todo de la época helenística y romana, a un grupo de familias relacionadas con sacerdocios, rituales (principalmente purificatorios) y exégesis de los *patria* o leyes ancestrales². Algunos autores como Isócrates o Jenofonte emplean también “Eupátrida” para calificar a ciertos personajes, en concreto a Alcibiades y Calias, que probablemente pertenecían a los *gene*

¹ Alceo, nº 11 (J. Ferrate, *Líricos griegos, elegíacos y yambógrafos arcaicos*, Barcelona, 1968). Arist., *Ath.*, 19.3 (“*agathous kai Eupatridas*”). En inscripciones del s. VI aparece *agathos* en este sentido de noble: Jeffery, *op.cit.*, *The Local*, nº 19 y 20 (p. 66 ss). A.E. Raubitschek, *Dedications from the Athenian Akropolis. A Catalogue of the Inscriptions of the Sixth and Fifth Centuries B.C.*, Massachusetts, 1949, nº 6: *Alkimachos....esthlo de patros hus Chairionos. Chairion*, el padre del Alcimaco que hace la dedicación, había sido tamias de Atenas hacia mediados del s. VI, como lo demuestra otra inscripción (Raubitschek, *op.cit.*, *Dedications*, nº 330; véase también *A lexicon of Greek personal names*, eds. P.M. Fraser et al., Oxford, 1994, s.v.) y es probablemente el mismo que fue enterrado en Eretria (en el exilio) y que aparece en una inscripción funeraria calificado como “Eupátrida” (Raubitschek, *op.cit.*, *Dedications*, p. 12). Solón, 24 (Rodríguez Adrados, *op.cit.*, *Líricos*, vol. I, p. 202). Véase también W. Donlan, *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece*, Kansas, 1980, p. 61 ss; L.G. Mitchell, “New Wine in old wineskins. Solon, arete and the agathos”, en *The Development of the polis in archaic Greece*, London-New York, 1997, 137-147.

² Inscripciones sobre exégetas “*ex Eupatridon*”: J.H. Oliver, *op.cit.*, *The Athenian Expounder*, apéndice II, nº 24 ss. Sobre la relación de los exégetas con los Eupátridas véase también *Ath.*, 9, 410 A. Una de las principales tareas de los exégetas consistía en dirigir y aconsejar en cuestiones de purificación (Pl., *Lg.*, 8.845 e; 9.865 b-d; 11.916 c; 12.958 d). Los *phylobasileis* que se encargaban de algunas fiestas y rituales de la ciudad se elegían también “*ex Eupatridon*”: Poll., 8.111.

de los Salaminios y los Cérices, respectivamente³. Isócrates por ejemplo designa a Alcibiades como Eupátrida por parte de padre y Alcmeónida por parte de madre, excluyendo de ese modo a los Alcmeónidas de los Eupátridas, lo que indica un uso más concreto de este último término que el general de “noble” al que se ha aludido más arriba, pues los Alcmeónidas también pertenecían a la aristocracia⁴.

Se han dado varias interpretaciones sobre “los Eupátridas” que se resumen en dos puntos de vista. Por un lado, aquellos que los consideran como toda la aristocracia activa en el s.VII y a la que Solón pone ciertas cortapisas, ya que suprime el linaje como criterio legal de elección para desempeñar cargos políticos. En este sentido van las interpretaciones de Wade Gery, que considera a los “Eupátridas” como una casta cerrada, diferente sin embargo del conjunto de los *gennetai*, que constituiría una “ciudadanía” anterior al dominio Eupátrida; y también de Hammond, que considera a los Eupátridas como el conjunto de toda la aristocracia, identificados, según su punto de vista, con los *gennetai*⁵.

³ Isoc., 16, 25. X., *Smp.*, 8.40. También Helánico califica a Andócides, de la familia de los Cérices, descendientes de Hermes, como del *genos ex Eupatridon*: Plut., *Moralia*, 834 B (Helánico, *FGrH* 323 a F 24).

⁴ Platón (*Alc.*, 1.121 a) y Plutarco (*Alc.*, 1.1) mencionan que Alcibiades pertenecía al *genos* de Eurísaces. Los salaminios veneraban como a su ancestro a este héroe, hijo de Ajax, que tenía un templo en la ciudad, en Melita, en *Kolonos agoraioi*: Inscripción de los Salaminios del s.IV: Sokolowski, *op.cit.*, *LSCG*, suppl., 1962, n° 19, lin., 11, p. 49; Harp. s.v. *Eurysakeion*; Paus., 1.35.3; Harp. s.v. *Melite* y s.v. *Kolonetas*; Plu., *Sol.*, 10. Raubitschek (*op.cit.* *Dedications*, pp. 364-5) cree que la familia de Alcibiades pudo estar emparentada o relacionada (o ser la misma) con la del tamias y Eupátrida *Chairion*, hijo de Clidico (véase más arriba la nota 1), por la repetición del nombre “Clidico” en la familia de Alcibiades (D., (57) *Eubulides*, 42 y 44: un Clinias hijo de Clidico). Davies, sin embargo, señala que no es necesario que ambas familias fuesen la misma (*op.cit.* *Athenian property...*, p. 13).

⁵ Wade-Gery, “Eupatridai, Archons, and Areopagus”, en *Essays in Greek History*, *op.cit.*, 86-115. Hammond, *op.cit.*, “Land Tenure...”. Algunas fuentes relativas a los Eupátridas aluden a ellos como “*genos ton Eupatridon*” (Isoc., 16, 26 en relación a Alcibiades y Plut. *Moralia*, 834 b refiriéndose a Andócides). Hammond postula la existencia de un *genos* particular con ese nombre (*op.cit.*, p. 78), además del sentido general (también I. Toepffer, *Attische Genealogie*, New York, 1973); pero dado que tanto Andócides como Alcibiades pertenecían a los *gene* de los Cérices y de los Salaminios respectivamente, el texto debe de tener un sentido general, “con el status de Eupátrida” (Wade-Gery hace de ellos una “casta”), o tal vez su significado es “de una de las familias Eupátridas”. Recientemente mantiene esta teoría de los Eupátridas como el conjunto de toda la clase gobernante del s.VII: J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton, 1989, pp. 55-56.

Por otro lado, varios autores han postulado la posibilidad de que los Eupátridas fuesen una parte de la aristocracia en los s.VII y VI, como Sealey⁶, que los enmarca en su interpretación de luchas territoriales de tres facciones, Pedion, Paralia y Diacria, a las que aluden Aristóteles y Heródoto⁷, y con las que relaciona también el texto de Aristóteles sobre la elección de un cuerpo de 10 arcontes después de Damasías, 5 Eupátridas, 3 *Agroikoi* o *Georgoi* y 2 *Demiourgoi*⁸; también Rhodes sugiere la posibilidad de que fuesen una parte de la aristocracia especialmente relacionada con el territorio del *asty*; en este misma línea Figueira los asocia con la facción del Pedion y postula la identificación de la palabra “Eupátrida” a finales del s.VI con la elite antitiránica, entre los que se encontraban probablemente el “Eupátrida” *Chairion*, tamiás de Atenas hacia mediados del s.VI, y los desterrados, acaudillados por los Alcmeónidas, a los que se unieron algunos “de los del *asty*”, que hicieron resistencia a los tiranos en *Leipsydrión* y fueron recordados como *agathoi* y “Eupátridas”.⁹

En este sentido los Eupátridas no serían una casta cerrada aristocrática, como se ha supuesto partiendo de su significado general de “noble” y sobre todo de la interpretación de autores tardíos como Plutarco, que en su *Vida de Teseo* alude a una ordenación de la ciudad después del sinecismo en tres clases, los *Geomoroi*, los *Demiourgoi* y los Eupátridas. Estos últimos estaban encargados del cuidado de los ritos religiosos, de proveer las magistraturas, de enseñar las leyes y de ser intérpretes de las cosas sagradas y profanas. Plutarco entiende a los Eupátridas como el conjunto de la nobleza de toda el

⁶ Sealey, *op.cit.*, “Regionalism...”.

⁷ Arist., *Ath.*, 13.4. Hdt., 1.59. También en Plutarco, *Sol.*, 13.

⁸ Arist. *Ath.*, 13.2. Sealey, *op.cit.*, “Regionalism...” (véase el apéndice en el que identifica a los “Eupátridas”, “*Demiourgoi*” y “*Agroikoi*”, con tres partidos del Ática y sugiere que los dos últimos términos podrían referirse a un cargo de magistrado).

⁹ Rhodes (*op.cit.*, *Commentary...*, p. 76) propone que los Eupátridas pudieron ser un círculo más estrecho dentro del conjunto de los *gennetai* (entendidos como los nobles). T.J. Figueira, “The Ten Archontes of 579/8 at Athens”, *Hesperia*, 53, 1984. Episodio de *Leipsydrión*: Arist., *Ath.*, 19.3. Véase también Fouchard, *op.cit.*, *Aristocratie...*, p. 149: posiblemente utilizado para designar a uno o varios *gene* reales.

Ática reunida por Teseo en el *asty*. Más adelante se verá lo que puede haber detrás de esta reconstrucción de Plutarco¹⁰.

Nosotros proponemos que el término “Eupátrida”, además de su significado general de noble y “bien nacido”, pudo utilizarse en los s.VII y VI para designar a un grupo de familias aristocráticas, más o menos abierto, *especialmente asociado al asty y su chora y a la zona del Pedion, probablemente el núcleo originario directamente gobernado por el basileus y los basileis de Atenas, desde el que se llevó a cabo el sinecismo*, como se vio más arriba. En este sentido los *Eu-patridas* no eran sólo “bien nacidos”, *eu-gennetai*, sino además nobles de más rancio abolengo, *asociados desde antiguo con el asty y sus cultos acropolitanos y con la exégesis de los “patria”, vinculada probablemente a la Acrópolis*. Su patrón sería Zeus, conocido en Atenas con varios epítetos, pero probablemente calificado, como vimos en el capítulo 2º, como Patroos¹¹.

Según un léxico tardío los Eupátridas eran aquellos que vivían en el *asty* y que *formaban parte del “basilikou genous”*. En la explicación de Suda sobre los exégetas, que interpretaban *ta patria* y se encargaban de los asuntos de los *agathoi*, se hace referencia a su vínculo también con la casa real (*oikon ton basileos*)¹². En la tragedia, aunque se utiliza el término de forma genérica, como noble, su relación con la casa real de Atenas, los Erectidas (o de otros sitios como Micenas), queda también patente¹³.

¹⁰ Plu, *Thes.*, 25. Nótese la similitud con Arist, *Ath.*, 13.2: después de Damasías se eligieron 10 arcontes, Eupátridas, *Agroikoi* y *Demiourgoi*. El relato de Plutarco es producto de teorizaciones tardías realizadas en torno a la realidad social y política y a los acontecimientos de los s.VII y VI.

¹¹ Véase p. 60 ss del cap 2º.

¹² Ann Gr (Bekker), I, 257. Sud., s.v. *Exegetai*.

¹³ E., *Ion*, 1073: referido a Creúsa, de la familia de los nobles (*Eugenetan*) Erecteidas (*ha ton Eupatridan gegonos' oikon*). E. *Hipp.*, 152, 1283: referido a Egeo, el “jefe de los Erecteidas”. También en la casa real de Micenas en S., *El.*, 162, 859, 1081, en relación con Orestes y Electra, los hijos de Agamenón. E., *Alc.*, 920: Admeto y Alcestis son calificados como *Eupatridai kai ap'amphoteron ontes ariston* (L. Méridier, Paris, 6ª ed., 1965, p. 92; nota 2), lo que puede recordar la fórmula legal de Atenas (en la ley de Pericles en relación a la ciudadanía: Arist., *Ath.*, 26.4): *hoi ex amphoteron gegonotes aston* (también en la docimasía de los efesos, para comprobar que eran hijos de padre y madre atenienses: Ch. Pélékidis, *Histoire de l'éphébie Attique des origines à 31 avant Jésus-Christ*, Paris, 1962, p. 94); en la fórmula de

La exégesis era uno de los privilegios religiosos de los Eupátridas. Uno de los exégetas oficiales, conocido por fuentes tardías, era específicamente elegido “*ex Eupatridon*”. Ateneo menciona que en un libro sobre exégesis, “*exegetiko*”, se hacía referencia al ritual ancestral de los Eupátridas relativo a la purificación de suplicantes¹⁴.

De esta forma es más fácil entender este carácter restrictivo del término en el s.IV, referido a algunas familias que detentaban ciertos privilegios religiosos antiquísimos. La connotación específicamente religiosa de Eupátrida habría nacido precisamente en el s.VI, probablemente con Solón, cuando quedan fijadas sus prerrogativas en este sentido (exégesis, cultos, rituales...), pero comienzan a perder su primacía en el gobierno. Los Eupátridas de época clásica y posterior, ciertas familias encargadas de funciones religiosas de gran antigüedad, son probablemente “herederos” de los Eupátridas del s.VII y VI, familias aristocráticas relacionadas con la zona del *asty* y su entorno, es decir, el Pedion.

Existen varios indicios de ello que comentamos ya en el capítulo anterior. Con Dracón se establecen los éfetos, según Filócoro elegidos sólo Eupátridas, encargados según la ley de homicidios de elegir a los *aristoi* de las fratrías, lo que implica una mayor cualificación. Por otra parte el partido del Pedion tenía, según Aristóteles¹⁵, pretensiones oligárquicas, es decir querían implantar el gobierno de un *sector de la aristocracia*. Esta facción estaba liderada por Licurgo el Eteobútada, familia encargada de los principales cultos acropolitanos emparentada en el s.IV con la familia de Calias Habronos de Bate

la tragedia se puede tal vez descubrir un indicio de esta relación de los Eupátridas con el *asty* (no en el sentido de “ciudadano” sino de partido territorial).

¹⁴ Véase más arriba, nota 2. Sobre exégetas veánse notas 83, cap 1º; y 113, cap 3º.

¹⁵ Arist., *Ath.*, 13.4.

(un miembro de esta familia conocido como tamías se remonta a mediados del s.VI) cuyos miembros eran en época clásica y posteriormente exégetas y Eupátridas¹⁶.

Por otra parte uno de los privilegios de los “Eupátridas” era el ocupar el cargo de *phylobasileus*¹⁷. Los *phylobasileis* eran herederos, como se vio en el capítulo anterior, de los *basileis* del *asty* que asistían al rey en la ciudad de Atenas y que se remontan probablemente, como la *basileia*, a la época oscura, a momentos anteriores al sinecismo. No tenían un carácter territorial, como ha puesto de manifiesto el estudio de Carlier, y estaban a cargo de la fiesta de las Sinecias que, frente a las Panateneas, tenía probablemente un matiz oligárquico. Ambas celebraciones, que fueron introducidas por Solón en su calendario, posiblemente reorganizadas, se remontan a fechas anteriores, y corresponden a dos momentos de reordenación del Ática: las Sinecias al final del proceso del sinecismo, hacia finales del s.VIII o principios del s.VII, y las Panateneas o Ateneas tal vez a fechas anteriores, cuando aún no se había completado la unificación de todos los territorios a todos los niveles, aunque estuviesen coordinados con fines militares, en torno al polemenco; a estos momentos se remontaría la tradición de Menesteo como jefe militar o *hegemon* de los atenienses, asociado a las Panateneas y a la organización de las naves atenienses, como cabeza probablemente de los *naucraroi*, como se vio en el capítulo anterior.

¹⁶ Véase Davies, *op.cit.*, *Athenian property...*, p. 348 ss: existían dos ramas de los Eteobútidai, una a la que pertenecía este Licurgo *Aristolaidou* de *Pedieis* y otra que tenía su residencia en el *demo* de Bate (p. 169 ss). En el s.IV la hija de Habron de Bate se casó con Licurgo de *Boutadai* (p. 270, 271): probablemente pertenecía a esta familia Calias *Habronos*, que aparece en una inscripción de mediados s.VI como tamías de Atenas (Jeffery, *op.cit.*, *The Local*, p. 66; *A lexicon of Greek personal names*, *op.cit.*, s.v.). Es posible, además, que exista otro Habron, arconte en el 518: Cadoux, *op.cit.*, “The Athenian Archons...”, p. 112. Esta familia desde el s.IV (tal vez desde antes) desempeñaba el cargo de exégeta, tanto el elegido ex *Eupatridon*, como el pitocresto: Oliver, *op.cit.*, *The Athenian Expounder*, p. 136 y 143. Toepffer, *op.cit.*, p. 113 ss. En esta familia se elegía a la sacerdotisa de Atenea Polias y al sacerdote de Poseidón-Erecteo: J.A. Turner, *Hiereia, Acquisition of Feminine Priesthoods in Ancient Greece*, 1983, p. 33 y 244 ss.

¹⁷ Poll., 8.111.

En el s.VII debía de existir rivalidad entre estas dos corrientes, una más abierta hacia el exterior, representada por los “prítanos *ton naucraron*”, procedentes de todas las zonas del Ática unificada, como la Tetrápolis y también la “Paralia” (que contenía parte de territorio del interior) a la que pertenecían los Alcmeónidas; y otra liderada por los nobles del *asty* y del territorio circundante, incluyendo la planicie del Pedion, bajo cuya dirección se habría llevado a cabo el final del proceso del sinecismo, que supuso la creación del Consejo del Areópago compuesto posiblemente por 300 miembros *aristoi*, y el establecimiento de la fiesta de las Sinecias, regidas por los *basileis* que tradicionalmente gobernaban esta zona con el *basileus*, como se sugirió en el capítulo anterior. Probablemente los representantes de esta parte del Ática en torno al *asty* se denominaban con el calificativo de “Eupátridas”, pues eran los herederos de las familias más nobles, de más abolengo, asociadas al “*basilikos genos*”, a los *patria* o tradiciones ancestrales y al suelo “paterno” de Atenas.

En la *Vida de Teseo* de Plutarco tal vez se pueden reconocer estas dos corrientes en la rivalidad entre Teseo y Menesteo, a pesar de que Plutarco considera a los Eupátridas como el conjunto de la aristocracia de toda el Ática reunida en el *asty* (punto de vista retomado por autores contemporáneos como Wade-Gery) y de que en esta obra se dan varias reinterpretaciones de la figura de Teseo, cuyos paralelismos con Solón se han comentado ya. Menesteo aparece frente a Teseo en el capítulo 32 como el que subleva a los nobles (llamados genéricamente Eupátridas) de *cada uno de los territorios*, “*kata demon*”. Sin embargo Menesteo pertenece también, como Teseo, a la estirpe real del *asty*, los Erectidas, lo que muestra la ambigüedad propia de estas luchas entre facciones aristocráticas, y tal vez indica la diversidad de corrientes dentro del partido del Pedion. En la ciudad de Atenas se reunirían todos los aristócratas para gobernar (en el supuesto

Areópago de 300), pero probablemente con la expresión “los del *asty*” se denominaba especialmente a los de la zona del Pedion, los Eupátridas, los que dirigían Atenas y su entorno antes de la unificación. Esta realidad es la que probablemente se encuentra detrás de las definiciones de exégetas y Eupátridas de los léxicos tardíos y tal vez también en la narración de Aristóteles sobre la batalla en *Leipsydrión*. Es posible que Solón utilice con este sentido de “partido” el término “*astoi*”, contrapuesto a *demou hegemonas*, en su poesía sobre *Eunomia*, como sugiere Sealey, que da un significado territorial a “demos” en este texto, equiparado a otro de Teognis en el que también se hace referencia a “*astoi*” y “*hegemonas*”¹⁸.

En su estudio de los términos “*astos*” y “*polites*” de Homero a Aristóteles, E. Levy llega a la conclusión de que “*astos*” es más prestigioso y tiene una fuerte connotación aristocrática; de algunos textos se podría inferir que se reserva para una categoría particular de la población libre, especialmente las más viejas familias, los más viejos linajes. Además, el término *asty*, aparte de otros significados como el de capital o centro urbano, se utiliza también con una connotación administrativo-geográfica, por ejemplo

¹⁸ Sol., 3.5-7 (Rodríguez Adrados, *op.cit.*, *Líricos*, vol I, p. 188). Teognis, 41-2: Rodríguez Adrados, *op.cit.*, *Líricos*, vol II, p.171; este autor lo traduce como “ciudadanos” y “jefes”, respectivamente (también L'Homme-Wery, *op.cit.*, *La perspective...*, p. 198, nota 3). Sin embargo, Teognis menciona probablemente con el mismo sentido a los “*astoi*”, a los “*agathoi*” y “*esthloi*” (aristocracia en ocasiones empobrecida, contrapuesta a los “*kakoi*”, los no aristócratas que se enriquecen: v. 44 ss); además cuando se refiere al pueblo, al demos, a los “ciudadanos” (o habitantes de la polis), alude a “*andres*” y “*laoi*” (v. 44 ss). Sealey, *op.cit.*, “Regionalism...”, p. 168. También en la *Ilíada* (2.364-365) se alude a los líderes como *hegemonas* distinguiendo los *kakoi* de los *esthloi*. Menesteo es conocido como *hegemon* de los atenienses: Hom., *Il.*, 2.546-557. En una de las inscripciones de principios del s.VI (Jeffery, *op.cit.*, *The Local*, nº 19) se alude a *Tetichos* como *astos* (también se le llama *agathos*) en contraposición a *xenos*; se refiere probablemente con ello a un habitante de la ciudad en contraposición a los de las zonas rurales más alejadas: F. J. Frost, *op.cit.*, “Aspects...”, en *Athenian Identity...*, eds. A.L. Boegehold y A.C. Scafuro, 1994, p. 51; también F.J. Frost, “The Rural Demes of Attica”, en *The Archeology of Athens...*, Coulson et al., eds., Oxford, 1994, p. 173. También en Heródoto se alude a los que se enfrentaron a Pisístrato en su tercer retorno como “*oi ek tou asteos*”, que no hay que confundir con los partidarios del propio Pisístrato de la ciudad (*ek tou asteos stasiotai*), posiblemente artesanos y thetes, que también menciona este autor: Hdt., 1.62. Véase también para *astoi* y *hegemonas*: Fouchard, *op.cit.*, *Aristocratie...*, p. 36, nota 58 y pp. 46 y 55 (*astoi* podría referirse no a todos los ciudadanos sino a un pequeño número, posiblemente de la aristocracia), p. 47 ss.

en la ordenación clisténica; en este sentido el *asty* va más allá de la ciudad misma, incluyendo también parte de costa o zona rural.¹⁹

En definitiva detrás de la descripción de las prerrogativas de los Eupátridas del relato de Teseo²⁰, aunque se designa con ese término a toda la aristocracia de todos los territorios, se puede distinguir lo peculiar de los Eupátridas del s.VII y VI que procedían del *asty* (en el sentido de partido territorial) y que detentaban como privilegio exclusivo la exégesis de las cosas sagradas (*hieron exegetai*) y el cuidado de las leyes ancestrales y de los rituales, probablemente regulado y “fijado” por Solón (equiparado con Teseo) en sus *nomoi*. Plutarco, además, les atribuye el suministrar los arcontes, lo que, según nuestra interpretación, desde Dracón se realizaría de forma exclusiva entre los Eupátridas (por lo menos así era posiblemente para los éfetos).

Si efectivamente se podía designar con el término Eupátridas a una parte de la aristocracia en los s.VII y VI, se soluciona uno de los principales problemas de la interpretación que hace de los mismos el conjunto de toda la clase gobernante en esa época. En la lista de arcontes del s.VII se menciona a un Pisístrato, un Megacles, un Damasías...²¹, considerados como antepasados de los personajes del mismo nombre del s.VI. Según la visión tradicional, los Pisistrátidas o los Alcmeónidas formarían parte de los Eupátridas, lo que entra en contradicción con las noticias del s.IV acerca de la diferenciación entre familias Eupátridas y los Alcmeónidas o los tiranos²²; por ello se

¹⁹ E. Lévy, “Astos et politès d’Homère à Herodote”, *Ktema*, 10, 1985, 53-66 (especialmente pp. 59-61). Para el *asty* ver: R. Lonis, “Astu et polis. Remarque sur le vocabulaire de la ville et de l’Etat dans les inscriptions attiques du V au milieu du II s. av. JC.”, *Ktema*, 8, 1983, 95-109. *Asty* en este sentido territorial o “administrativo” en Atenas, en relación a la división del territorio del Ática entre los hijos de Pandión, en la que le corresponde la zona central, el *asty* o Pedion al mayor, Egeo, el rey de Atenas: ver más abajo, nota 33.

²⁰ Plu., *Thes.*, 25.2.

²¹ Pisístrato en el año 669/8; Damasías en 639/7 y Megacles en el año del atentado de Cílón probablemente, 632/1: Cadoux, *op. cit.*, “The Athenian Archons...”, pp. 90-91.

²² Isoc., 16, 25.

llegó a postular la existencia de un *genos* de Eupátridas, además de su acepción más amplia como “casta” gobernante, que se encuentra en época tardía en Plutarco²³.

Probablemente en el s.VII existiría, con anterioridad al atentado de Cílón, una mayor apertura en el gobierno del Ática, en el sentido de una mayor representación territorial en el arcontado que sería detentado por miembros de territorios diferentes al del *asty* y su entorno, como podrían ser los antepasados de los Alcmeónidas de la Paralia, o los antepasados de los Pisistrátidas, o incluso Damasías, cuyo sucesor del s.VI tiene rasgos “tiránicos” y fue probablemente derribado por una reacción Eupátrida²⁴. Esta corriente de gobierno estaría representada por los “pritanos *ton naucraron*”, cuyas conexiones con el polemarco o jefe militar se analizaron en el capítulo anterior. Tal vez no es una casualidad que Pisístrato en el s.VI desempeñara el cargo de *polemarco* en la contienda con Mégara²⁵.

Como se vio en el capítulo precedente, el atentado ciloneo inició una reacción “Eupátrida”, en la que se enmarca la legislación de Dracón. Después del asesinato de los seguidores de Cílón por parte de Megacles²⁶, se convocó un consejo de 300 miembros, probablemente el Consejo del Areópago en pleno, bajo la dirección de *Mirón de Flia*, *contra los Alcmeónidas*. No se sabe nada de este Mirón, pero Flia, al noroeste de Atenas, se encuentra en la llanura del *Pedion*. Probablemente este personaje pertenecía a una de las familias Eupátridas de esta zona, emparentadas con los Eteobúttadas. En

²³ Véase nota 5.

²⁴ No se sabe nada de la procedencia del Damasías del s.VI o VII, pero en fechas posteriores (s.IV) se conoce un Naucrates, hijo de Damasías, de *Prasiai*, lugar de la costa este del Ática: Davies, *op.cit.*, *Athenian property*, p. 396; *A lexikon of Greek personal names*, *op.cit.*, s.v. *Damasias*. Tal vez Damasías tenía intereses marítimos y era uno de los *naucraroí*. Damasías opuesto a los Eupátridas: Figueira, *op.cit.*, “The Ten Archontes...”, pp. 469-470.

²⁵ Hdt, 1.59.4. Arist. *Ath.*, 14.1.

²⁶ Sobre la incertidumbre acerca de la fecha del juicio, expulsión de los Alcmeónidas y la purificación de Epiménides, que tal vez debería situarse después de Dracón, en los años finales del s.VII, en momentos en los que se reviviría la tensión entre los partidarios de Cílón y los de Megacles, véase capítulo anterior, nota 112.

fechas posteriores una de las ramas de esta familia mantenía relaciones matrimoniales con miembros de este demo del interior²⁷.

La expulsión de los Alcmeónidas fue seguida de la purificación de Epiménides de Creta²⁸ que, como se verá enseguida, tiene mucha afinidad con los rituales purificatorios ancestrales de Atenas, anteriores a la influencia de Delfos (lugar de refugio de los Alcmeónidas), propios de los Eupátridas.

La legislación de Dracón se puede interpretar en esta línea de “reacción” Eupátrida en el gobierno de Atenas. Dracón sustituiría los supuestos “51 pritanos *ton naucraron*” por “los 51”, ahora llamados “éfetas”, por la especialización de la justicia en la legislación, elegidos “sólo de entre los Eupátridas”, con capacidad para controlar a los *aristoi* de cada uno de los territorios (en la ley de homicidios), e identificados como “el Consejo del Areópago”, ya que “los 300” apenas serían convocados²⁹. Sobre Dracón no tenemos tampoco muchas noticias, salvo que escribió sus leyes en axones de madera y las colocó en la Acrópolis. Algunos autores como Sealey han señalado esta relación de Dracón con la Acrópolis³⁰; es posible que también este legislador perteneciera a una de las familias antiguas del *asty* y su entorno, sobre todo si se tiene en cuenta que el nombre de *Dracontides* se repite en una de las dos ramas de los Eteobúttadas, familia encargada de los cultos acropolitanos, procedente de *Bate*, un demo probablemente situado muy cerca de la ciudad de Atenas, hacia el norte; precisamente de este *genos* es del que se conoce un vínculo matrimonial con el demo de Flia, de donde procedía Mirón³¹.

²⁷ Véase nota 16. En Flia (Paus, 1.31.4) se veneraba, junto con otras divinidades de carácter ctónico, a Zeus *Ktesios*, identificado con Miliquio, el Zeus del mundo subterráneo, asociado a las serpientes, patrón de los ritos purificatorios del “Dios *kodion*” (Suda, s.v.). Zeus con el epíteto *Ktesios* en Tasos era uno de los dioses *Patrooi* de la isla: Rolley, *op.cit.*, “Le sanctuaire des dieux Patrooi...”.

²⁸ Arist., *Ath.*, 1.

²⁹ Véase el capítulo anterior.

³⁰ Véase nota 17, apéndice a cap 1º (*kyrbeis* y *axones*).

³¹ D.M. Lewis, “Notes on Attic Inscriptions”, *ABSA*, 50, 1955, pp. 6-7. Davies, *op.cit.*, *Athenian property*, p. 169 ss; nombres *Dracontides* y Dracón: *A Lexicon of Greek personal names*,

El período que va desde la legislación de Dracon hasta la de Solón es una época de *stasis* a todos los niveles, de replegamiento hacia el interior, con la pérdida de Salamina frente a Mégara. Probablemente los arcontes que se sucedieron pertenecían todos a esta “facción” Eupátrida del Pedion.

Antes de pasar a analizar uno de los indicios fundamentales de la relación de los Eupátridas con la ciudad de Atenas, la zona del Pedion y el culto a Zeus, como es su vinculación con la exégesis ancestral de los *patria* y en concreto con rituales de purificación, vamos a hacer algunas reflexiones que nos parecen esenciales para la comprensión de los tres “partidos”, las familias que los componían y las relaciones entre ellas.

Parece que las tres facciones mencionadas por Aristóteles y Heródoto tenían un carácter territorial (Aristóteles así lo dice y también Plutarco)³²: la zona del Pedion que abarcaba además de la planicie de este nombre, el *asty* y su entorno; la Paralia, probablemente la costa del Ática hasta Braurón y parte del interior, es decir el sur del Ática; y por último la Diacria, que comprendería también parte del interior al norte del Pentélico, la zona de la Tetrápolis y la costa hasta Braurón³³.

op.cit., s.v. Del demo de Bate era también la familia de exégetas y Eupátridas de Calias *Habronos*: véase más arriba, nota 16. Estos datos sueltos no son por supuesto determinantes, pero son significativos, aunque sean de distinta época, porque probablemente existía una serie de costumbres o tradiciones, en el seno de las familias aristocráticas, relacionadas con la “política” matrimonial, posiblemente, aunque con excepciones, endogámica, circunscrita, en algunos casos a un grupo de familias de la misma zona: Littman, *op.cit. Kinship...*, p. 34; por supuesto, los matrimonios entre aristócratas también se utilizaban para vincularse con otras zonas o facciones.

³² Hdt., 1.59. Arist., *Ath.*, 13.4-5: cada bando tenía su nombre por los lugares en los que labraba el campo (Plu., *Sol.*, 13); Andrewes, *op.cit.*, “The Growth...”, *CAH*², III, part 3, pp. 396-7. Sobre luchas de facciones y familias aristocráticas, véase F. Ghinatti, *I Gruppi Politici ateniesi fino alle guerre persiane*, Roma, 1979; G. Daverio Rocchi, “Aristocrazia genetica ed organizzazione politica arcaica”, *PP*, 28, 1973, 92-116.

³³ Muchas fuentes mencionan el “reparto” del territorio del Ática efectuado por el mítico Pandión entre sus hijos, correspondiéndole a Egeo el Pedion o el *asty*, a Palante, la Paralia, a Lico, la Diacria y a Niso, la Megáride; pero especial atención merecen el escolio a Aristófanes (V., 1223), en el que se relacionan los tres territorios (sin contar con Mégara) con las leyes de Solón, y Andrón -FGrH 10 F14 -y Filócoro -FGrH 328 F 107- (en Str., 9.1.6 -392-) que mencionan cómo a Egeo le tocó la mayor y mejor porción de tierra desde la costa (*aktas*), lo

Aunque existe mucha controversia sobre la entidad de estas tres zonas y sus bordes, en la que no vamos a entrar³⁴, *su carácter territorial se fundamenta, desde nuestro punto de vista, en que, a pesar de los cambios, serían “herederas” de la división a la que se vio sometida el Ática en el momento del sinecismo* y que tendría que ver lógicamente con las distintas zonas independientes (o por lo menos autónomas) anteriores a la unificación (todo esto se analizará en el capítulo siguiente).

Los líderes de la Paralia en el s.VI eran los Alcmeónidas, familia asentada, tras Clístenes, fundamentalmente en demos de la ciudad (*Agryle, Xypete...*), pero cuyo lugar de origen, bastante confuso a causa no sólo de las reformas Clisténicas, sino también de su condición, durante muchos años, de exiliados, pudo ser algún lugar del sur del Ática, como *Anaphlystos* o, como supone recientemente J.M. Mck Camp, la zona de Tórico, Potamios y Prasia en la costa sureste del Ática³⁵. El líder del Pedion era Ligurgo, de la

que probablemente indica que la zona del Pedion o del asty tenía también parte de la costa (probablemente Falero y Colias); a Lico le correspondió lo que se llama “*Euboias kepon*”, el “jardín de Eubea que se encuentran al lado de ésta”, es decir, obviamente la costa de la Tetrápolis hasta Braurón (el léxico Et. M. define “*Diacria*” como unas montañas de Eubea y Hesiquio -s.v. *Diakreis*- alude a esta zona como el territorio comprendido entre el Parnes y Braurón; *Diacris*, como trittyis clisténica, se sitúa probablemente al pie del Parnes, contiguo a Epacria: J.S. Traill, “*Diakris, the Inland Trittyis of Leontis*”, *Hesp.*, 47, 1978, 89-109, p. 94 ss). Por último a Palas le correspondió la “parte sur” del territorio. Probablemente la “*Paralia*” comprendía también territorio interior que en el s.V se denominaba *Mesogaia*. Tucídides (2.55) hace referencia a que los peloponesios, tras saquear “el Pedion”, entraron en la llamada “*ten paralon gen*” hasta Laurion. Véase sobre este tema: M. Valdés y D. Plácido, “La frontera del territorio ateniense”, *Stud.Hist. (Historia Antigua)*, 16, 1998 (en prensa).

³⁴ Véase Sealey, *op.cit.* “Regionalism...”; Hopper, *op.cit.* “Plain, Shore...”.

³⁵ Aristóteles, Heródoto y Plutarco asocian a los Alcmeónidas con la Paralia (véase nota 32). Sobre esta familia véase Davies, *op.cit.*, *Athenian propertied*, p. 368 ss. Véase también Lewis, *op.cit.*, “*Cleisthenes...*” y P.J. Bicknell, *Studies in Athenian Politics and Genealogy*, Wiesbaden, 1972, que relaciona a los Alcmeónidas con *Anaphlystos*, al sur del Ática (p. 39 ss); de este autor también P.J. Bicknell, “*The Exile of the Alkmeonidai during the Peisistatrid Tyranny*”, *Historia*, 19, 1970, 129-131 y P.J. Bicknell, “*Athenian Politics and Genealogy: Some Pendants*”, *Historia*, 23, 1974, 146-163. Véase también Fornara y Samons, *op.cit.*, p. 3 ss; J.M. Mck Camp, “*Before Democracy: Alkmaionidai and Peisistratidai*”, en *The Archeology of Athens and Attica under the Democracy*, W.D.E. Coulson, et al., eds., Oxford, 1994, 7-12. No se conoce ninguna relación de los Alcmeónidas con algún culto en el Ática; aunque Camp supone que se ocuparían de los cultos de Atenea y Poseidón, especialmente este último en Sunio (Camp, *op.cit.*, “*Before Democracy...*”, p. 9); su relación con Apolo de Delfos y con este lugar (posiblemente donde se refugiaban en los exilios: Camp., *op.cit.*, “*Before Democracy...*”, p. 7) es también significativa; quizás antes de la maldición por el asunto de Cílón tenían algún papel en relación al probable lugar de culto a Apolo de Delfos en Atenas, la cueva del norte de la Acrópolis, donde se desarrolla el mito de la relación de Apolo y Creúsa y el nacimiento de Ión

familia de los Eteobúttadas, calificados como *gnesioi* y *katharoi* (probablemente en contraposición a los Alcmeónidas manchados con el asesinato de los cilónidas), es decir, los más legítimos, los que tenían más derecho a llamarse "Eupátridas"³⁶. La Diacria estaba liderada por Pisístrato, cuyas relaciones con la zona de la Tetrápolis son bien conocidas³⁷.

Probablemente en el s.VII más que tres facciones existirían dos corrientes, una más abierta, de los aristócratas que no fuesen del territorio de la ciudad de Atenas y su entorno, y los Eupátridas, herederos de los gobernantes de Atenas con su *chora* antes de la unificación, es decir de la familia real y sus allegados.

En torno a cada uno de estos líderes existirían otras familias aristocráticas afines a ellos, pertenecientes a las mismas zonas, además del demos, que aunque era controlado probablemente a través de las fratrias, por lo general, y al principio, se mantenía al margen de las rivalidades aristocráticas (hasta Pisístrato) e iba adquiriendo una personalidad propia y autónoma cada vez más consciente.

En torno a Licurgo el Eteobúttada podrían haber girado familias de la zona del Pedion, como algunas del demo de Flia³⁸, o la de Calias *Habronos*, mencionado más arriba, o

(véase cap. 1, nota 33, apéndice I a cap. 4º, nota 26) ya que, además, uno de los lugares donde se encuentra a este héroe, que tiene también conexión con Delfos, es Potamios, entre Tórico y Prasía (véase cap. 5º, nota 10); por otra parte Pausanias (2.18.9) menciona el origen "jonio" de los Alcmeónidas como descendientes de los Neleidas de Pilos, del mismo modo que el *panionidon* *genos*.

³⁶ Véase nota 16. Phot., s.v. *Eteoboutadai*. Su héroe epónimo, Boutes, sacerdote de Atenea y Poseidón-Erecteo tenía un altar en la Acrópolis, en el *Erectheion* (Paus., 1.16.5; Apollod., 3.15.1).

³⁷ Véase sobre la familia de Pisístrato: Davies, *op.cit.*, *Athenian properties*, p. 444 ss. Bicknell, *op.cit.*, *Studies*, p. 32 ss. Parece que Pisístrato, hijo de Hipócrates (Hdt., 1.59), descendiente de los Neleidas de Pilos (Hdt., 5.65), procedía de Braurón, en la costa este del Ática, que después de la reorganización clisténica se denominó demo de *Philaidai*: Plu., *Sol.*, 10.2; Pl., *Hipparch.*, 228 b. Pisístrato tenía especiales conexiones también con la Tetrápolis de Maratón, pues era el líder de la Diacria (Arist., *Ath.*, 13.4) y fue el lugar donde desembarcó cuando entró en Ática por tercera vez desde Eretria en Eubea (Hdt., 1.61). Además desarrolló y extendió el culto de Heracles, propio de la Tetrápolis: J. Boardman, "Herakles, Peisistratos, and Sons", *RA*, 1972, 1, 57-72. H.A. Shapiro, *Art and Cult under the tyrants in Athens*, Mainz, 1989, p. 157 ss.

³⁸ Lewis, *op.cit.* "Cleisthenes....", sugiere que tal vez Mirón de Flia estaba asociado a esta facción del Pedion.

aquellas, conocidas por fuentes posteriores, que se ocupaban de ciertos cultos en la ciudad, como los *Bouzygai*³⁹; a finales del s.VI el líder de la facción del Pedion era Iságoras, del que únicamente se sabe que rendía culto a Zeus Carios y era hijo de un Tisandro, por lo que algunos lo han asociado con los *Philaidai* y/o los Cimónidas, cuyas propiedades estaban en el demo de Laciada cerca de Atenas y probablemente pertenecían al Pedion⁴⁰.

Sin embargo lo que es importante señalar es que cada una de las facciones no constituía un grupo cerrado, una “casta”, sino que existían conexiones, amistades y relaciones matrimoniales. Por ejemplo los Alcmeónidas se alían con Pisístrato precisamente a través de un matrimonio⁴¹. Pisístrato, por otro lado, tal vez tenía también seguidores en la zona del Pedion o del interior, aunque probablemente éstos no eran aristoi, sino miembros de demos que se suman al bando del tirano como su “clientela”⁴².

Después de la muerte de Pisístrato parece que se reconcilian, por un tiempo hasta la muerte de Hipias, los hijos del tirano con el resto de la aristocracia, como lo demuestra la lista de arcontes conservada de esos años en la que se menciona a Hipias, a Clístenes

³⁹ Los *Bouzygai* detentaban el sacerdocio de Atenea y Zeus *epi Paladio* y el culto de su héroe epónimo, *Bouzyges*, se asocia a la Acrópolis, probablemente a la ladera oeste de la misma: véase Kearns *op.cit.*, *The Heroes*, p. 152 y Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, p. 2. Toepffer, *op.cit.*, p. 136 ss.

⁴⁰ Iságoras, el líder del Pedion, de una familia que rendía culto a Zeus Carios: Hdt., 5.66. Iságoras llama a Cleómenes de Esparta con el fin de expulsar a los “impuros” (*enageas*), los Alcmeónidas y los miembros de su facción (*systasiotai*), acusados de homicidio: Hdt., 5. 70.1. Tal vez Zeus Carios era venerado en el demo de Icaria, que pertenecía a la Diacria: IG I² 186 (Hopper, *op.cit.*, “Plain, Shore...”, p. 199, nota 104; véase nota 87, cap. 3º). Bicknell cree que Iságoras pertenecía a los Cimónidas (que distingue de los *Philaidai*) del demo Laciada (*op.cit.*, *Studies*, p. 84 ss). Sealey, *op.cit.*, “Regionalism...”, cree que pertenecía a los *Philaidai*, por la coincidencia del nombre Tisandro (padre de Hipoclides), que también distingue de los Cimónidas (p. 175) y que sitúa en el distrito de Baurón: pp. 169-172; también E. Culasso Gastaldi, “I Filaidi tra Milziade e Cimone. Per una lettura del decennio 490-480 a.C.”, *Athenaeum*, 84, 1996, 493-526. Contra esto Lewis, *op.cit.*, “Cleisthenes...”; Davies, *op.cit.*, *Athenian property*, tampoco lo cree probable, p. 296.

⁴¹ Hdt., 1.60 y 61: Licurgo y Megacles se ponen de acuerdo para expulsar a Pisístrato, pero después Megacles ofrece su hija a Pisístrato por esposa.

⁴² En *Paiania* (Hdt., 1.60) y tal vez algunos en Palene, donde venció cuando entró desde Eretria por Maratón con tropas mercenarias (Hdt., 1.63; Arist., *Ath.*, 15.3); según Heródoto (1.62) en esta ocasión se unieron a él partidarios del *asty* y del campo (*ek ton demon*). Serían posiblemente campesinos descontentos, antiguos hectémoros, thetes...

(Alcmeónida), Milcíades, Calias (de los Cércices probablemente) y Pisístrato; además el nombre del arconte del 518 se ha reconstruido como "Habron"⁴³. En los últimos años de la tiranía se inicia una oposición fuerte contra ésta, que se manifiesta abiertamente en el asesinato de Hiparco por parte de Harmodio y Aristogeiton de los *Gephyraioi*⁴⁴.

En *Leipsydrión* se alían circunstancialmente contra los tiranos los Alcmeónidas, es decir los de la Paralia, con los del Pedion, los Eupátridas que se identifican como los del *asty*. Pero después de la expulsión de los tiranos vuelven a enemistarse. Iságoras, líder del partido del Pedion y por tanto de la facción oligárquica, había sido en un tiempo amigo de los tiranos (probablemente en las mismas fechas que Milcíades II, antes de la muerte de Hiparco)⁴⁵ y sin embargo participa también en su derrocamiento, en colaboración con

⁴³ B.D. Meritt, "Greek Inscriptions", *Hesperia*, 8, 1939, p. 59 ss: entre 528/7 y 522/1 se suceden los arcontes Filoneos, Onetor, Hipias, Clístenes, Milcíades, Calias y tal vez Pisístrato, el nieto del tirano que levantó el altar a Apolo Pitio en el Pitio del Iliso (Th., 6.54.7). Habron: Cadoux, *op.cit.*, "The Athenian Archons...", p. 112. Sobre la cronología del gobierno de Pisístrato: J.G.F. Hind, "The 'Tyrannis' and the Exiles of Pisistratus", *CQ*, 1974, 24, 1-18; P.J. Rhodes, "Pisistratid Chronology Again", *Phoenix*, 30, 1976, 219-233; J.H. Schreiner, "The Exile and Return of Peisistratos", *Sym Osl*, 56, 1981, 13-17.

⁴⁴ Los *Gephyraioi* de Afidna tenían, según ellos, sus orígenes en Eretria (Hdt., 5.57.1), aunque rendían culto a Deméter *Achaia* de Beocia (Hdt., 5.61.2): Davies, *op.cit.*, *Athenian property*, p. 472 ss; véase también: M. Zambelli, "Il demo di Diomeia, le Metageitnia e le origini dei Gefirei, dei Mesogei e dei Salaminii", *RFIC*, 104, 1976, 163-181. Puede que ésta sea una familia relativamente "nueva" por lo menos en el marco de la ciudad de Atenas (aunque Tucídides -6.54.2- califique a Aristogeiton como *andres ton aston*, con el sentido -astós- de su época, "ciudadano"), quizás incluso "promocionada" en este sentido (en la ciudad) por los tiranos, ya que Afidna se encuentra al noreste de Atenas, en la zona de la Diacria (y los tiranos tienen conexiones con Eretria), lo que no es incompatible con esta oposición en los últimos años de la tiranía, momento en el que toda la aristocracia se enemista con Hipias e Hiparco y probablemente se producen "cambios de bando". Tal vez los orígenes de los *Gephyraioi* de Afidna, demo al noreste del Ática, cercano a Beocia, tengan que buscarse en los movimientos de población de la época oscura por los que habitantes originarios de Beocia se desplazaron hacia otras zonas como el Ática, Eubea e incluso hacia Asia Menor, presionados por los *Boiotioi*, grupos de población procedentes de Tesalia: véase R.J. Buck, *A History of Boeotia*, Univ. of Alberta Press, 1979, pp. 78-79; además Tanagra, lugar de culto a Deméter *Achaia*, Platea o el valle del Asopo que lindaba con el Ática fueron las últimas zonas en conflicto, lo que dio lugar probablemente a mitos como el del enfrentamiento entre Janto y Melanto ("el rubio" y "el negro") que pasaron también a Asia Menor: Buck, *op.cit.*, p. 79; véase también en relación a personajes como "Asopo" y "Janto" en Asia Menor: F. Rodríguez Adrados, "The Life of Aesop and the origin of Novel in Antiquity", *QU*, 30, 1979, 93-112 (véase más abajo, apéndice II -pilios- a este capítulo). Véase sobre el tiranicidio: D. Asheri, "Ellanico, Jacoby e la tradizione alcmeonida", *ACME*, 1981, 34, 15-31.

⁴⁵ Arist., *Ath.*, 20.1. Milcíades: nota 43.

los Alcmeónidas, contra los que después lucha con el apoyo de Cleómenes de Esparta⁴⁶. Iságoras consiguió imponerse al principio y trató de establecer, probablemente frente a la *Boule* de Solón, un Consejo de 300 miembros, en el que tal vez se reconoce el antiguo Consejo del Areópago del s.VII, compuesto de 300 *aristoi*. Iságoras utiliza como propaganda, para la expulsión de los Alcmeónidas, su condición de sacrílegos por el asunto de Cílón; también entonces se había producido una reacción “Eupátrida”, una reunión de 300 *aristoi* para juzgar el caso, dirigida por Mirón de Flia. Esta similitud “buscada” entre los conflictos del último tercio del s.VII y de finales del s.VI es lo que probablemente ha llevado a autores antiguos y modernos a situar, por ejemplo, a Epiménides de Creta a finales del s.VI, amparado bajo la influencia espartana (más adelante se verá las conexiones de Epiménides con Esparta y también la causa de su asociación con Solón).

Además de estas interconexiones entre las distintas facciones, probablemente, ya desde el s.VII o incluso con anterioridad, los ‘miembros’ de la aristocracia procedente de territorios alejados de Atenas tendrían residencia en la ciudad o cerca de ella para poder desempeñar con mayor facilidad los cargos para los que eran elegidos (los Alcmeónidas posiblemente, ya antes de Clístenes, tendrían residencia cerca de Atenas).

Por otro lado dentro de las mismas familias existen muchas ambigüedades. Por ejemplo los Cipsélidas del s.VI, que se han considerado “Eupátridas” en el sentido de miembros de la clase/casta gobernante de los s.VII y VI; pertenecían a los *Philaidai* y debían de

⁴⁶ Hdt., 5.70.1: Iságoras para hacer frente a Clístenes, llama a Cleómenes que había sido su huésped en la época en que ponía sitio a los Pisistrátidas (Hdt., 5.64). Bicknell cree que hay dos Iságoras, ambos pertenecientes a los Cimónidas: *op.cit.*, *Studies*, p. 38, nota 136 y p. 84 ss; también D.J. McCargan, “Isagoras, son of Teisandros and Isagoras, Eponymous Archon of 508/7: A Case of Mistaken Identity”, *Phoenix*, 28, 1974, 275-281. Sobre Iságoras véase nota 40.

tener propiedades en la zona del Pedion⁴⁷. Dentro de esta familia en el s.VI se puede distinguir dos ramas, una descendiente de Cípselo, arconte en el 597 y otra descendiente de Tisandro, probablemente hermano de aquél y padre de Hipoclides bajo cuyo arcontado se establecieron las Panateneas pentetéricas⁴⁸. Algunos autores han hecho de los "Cimónidas" miembros de los "*Philaidai*". Bicknell los distingue como familias diferentes aunque emparentadas (Esteságoras fue adoptado por los *Philaidai*)⁴⁹. Los Cimónidas tenían sus propiedades en el demo Laciada y pertenían al Pedion⁵⁰. El nombre de *Philaidai* está relacionado también con la zona de Braurón⁵¹. Los *Philaidai* descendían probablemente de familias pilias, como el "neleida" Pisistrato o el propio Solón; ello no quiere decir que estas familias estuvieran directa o estrechamente emparentadas en los s.VII y VI. Tanto la tradición como la arqueología muestran la posibilidad de ciertas conexiones de navegantes procedentes de Pilos con diversos lugares del Ática, como Eleusis, Atenas y Perati (en la costa este, cerca de Braurón), así como con Salamina⁵². Probablemente Pisistrato tenía su origen en Braurón, como

⁴⁷ Concentración de los nobles en los demos urbanos en siglos V y IV: A.W. Gomme, *The Population of Ancient Athens in the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, Chicago, 1947 (1ª ed., Oxford, 1933), pp. 37-9; P. Lévêque, P. Vidal-Naquet, *op.cit.*, p. 50. Cípselidas: Lewis, *op.cit.*, "Cleisthenes...", y Davies, *op.cit.*, *Athenian property*, p. 293 ss. Un arconte de nombre Milciades en el año 659/8: Cadoux, *op.cit.*, "The Athenian Archons...", p. 90.

⁴⁸ Hdt., 6.128.2. Cípselo como probable arconte epónimo en 597: D.W. Bradeen, "The Fifth-Century Archon List", *Hesperia* 32, 1963, p. 187-206. Sobre la genealogía de los *Philaidai* véase: Ferécides FGrH 3 F 2 y Helánico, FGrH 4 F 22. Hdt., 6.35: Milciades (de la época de Pisistrato) el hijo de Cípselo, descendía de *Phylaios*, el hijo de Ajax. Véase también Littman, *op.cit.*, *Kinship*, p. 93 ss. véase el apéndice II a este capítulo.

⁴⁹ La viuda de Cípselo se casó con Esteságoras (probablemente porque eran familiares): Hdt., 6.34 y 103.1. Bicknell, *op.cit.*, *Studies*, p. 84 ss.

⁵⁰ Cimónidas en Laciada: Arist., *Ath.*, 27.3. Plu., *Cim.*, 10.2. Probabilidad de que las propiedades de los *Philaidai* estuvieran en el demo Laciada: Ch.A.M. Cox, *The Social and Political ramifications of Athenian marriages ca 600-400 B.C.*, Duke Univ., 1983 (considera a los Cimónidas como un *oikos* dentro del clan de los *Philaidai*), p. 58 ss. Ver nota 46.

⁵¹ Braurón está en el demo clisténico de *Philaidai* y aunque nadie conocido de esta familia tiene relación con este lugar del Ática, se asocia a su héroe epónimo *Phylaios*. Sch. Ar., Aves, 873. Sud., s.v. *arktos*. St. Byz., s.v. *Philaidai*. Plu., *Sol.*, 10.2. Harp., s.v. *Eurysakeion*.

⁵² Ch. Sourvinou-Inwood, "Movements of Populations in Attica at the End of the Mycenaean Period", en *Bronze Age Migrations in the Aegean*, eds. R.A. Crossland y A. Birchall, London, 1973, pp. 215-224. Véase también V.R.d'A. Desborough, *The Last Mycenaeans*, p. 112 ss. Otra posible huella de los "Neleidas" procedentes de Pilos en Ática es el *genos* ático "*Paionidai*" (Paus., 2.18.9), nombre presente también en Argos, que tenía además otras

apunta Plutarco en su *Vida de Solón*. Esta zona se denominó, *después de Clístenes*, como el demo de *Philaidai*. Cabe la posibilidad de que existieran conexiones de los Cipsélidas con Braurón en el s. VI, pero también de que, aprovechando un origen remoto común, Clístenes asociara a esta familia prominente del Pedion, con la costa de Braurón, con la intención de mezclar zonas y familias⁵³.

En cualquier caso los Cipsélidas tenían claros intereses marítimos, como lo demuestran sus expediciones al Quersoneso tracio. Aunque no formaban parte de la facción de Pisístrato mantuvieron unas relaciones no demasiado tensas con los tiranos, a pesar de que Esteságoras tuvo que huir en la época de Pisístrato⁵⁴. Tampoco se encuentran en el bando de Clístenes, el Alcmeónida de la Paralia. Sus conexiones más seguras, por sus vínculos con los Cimónidas y el demo Laciada, son con la zona del Pedion. Además Cípselo es probablemente elegido arconte en el 597, antes de las reformas de Solón, lo que, según nuestra interpretación, indica su procedencia Eupátrida, en el sentido de perteneciente a un grupo de familias relacionadas con el *asty*.

Sin embargo, del análisis de esta familia se puede deducir la existencia de *varias "tendencias" dentro de la zona del Pedion*. También allí habría aristócratas con intereses marítimos, como los tendrían los Cipsélidas, fuese o no en el distrito de Braurón. No es una casualidad que Hipoclides reorganizase las Panatenas, fiestas relacionadas con esta "corriente de gobierno aristocrática más abierta" mencionada más arriba. Además, dentro de esta familia era frecuente el nombre de "*Epilykos*" (descendiente de la rama de Hipoclides), el primero de los cuales, según la tradición,

conexiones con los Neleidas de Pilos: R.D. Crome, "Attic Paiania and Paionidai", *Glotta*, 56, 1978, 62-69. Precisamente el submicénico del Ática y de la Argólida están relacionados: Sourvinou-Inwood, *op.cit.*, "Movements...", p. 220; Desborough, *op.cit.*, *The Last Mycenaeans*, p. 115. Ver más abajo apéndice II (pilios).

⁵³ W.E. Thompson, "Kleisthenes and Aigeis", *Mnemosyne*, 22, 1969, 137-152.

⁵⁴ Quersoneso: Hdt., 6.34-40.

había desempeñado el cargo de *polemarco*, y había dado nombre a la residencia de este arconte, el *Epilykeion*⁵⁵. El cargo de polemarco o jefe militar en el s.VII estuvo probablemente relacionado con los “prítanos *ton naucraron*”, como se vio en el capítulo anterior.

El hecho de que esta familia perteneciera también a la zona del Pedion no es un inconveniente para relacionarlos con esta corriente de gobierno que también debía de tener sus adeptos en la zona del *asty*, como muestra la historia del propio Menesteo, heredero de Erecteo, y por tanto procedente de la ciudad de Atenas, pero enfrentado a Teseo, junto con los nobles de los distintos territorios. Tal vez el hecho de que se eligiese como arconte a Cípselo en el año 597, un poco antes que a Solón, pudo ser debido a un intento de “apertura” o de consenso en estos momentos de *stasis*.⁵⁶

El origen del propio Solón es oscuro. Plutarco dice que no gozaba de mucho poder y riquezas, pero que pertenecía a un linaje principal pues era descendiente de Codro, es decir de la familia del *basileus* de Atenas⁵⁷. Según la tradición, los Códridas de Atenas fueron los líderes de la migración “jonía” y procedían del pilio Néstor. Medon, el hijo de Codro hereda la *basileia* en Atenas, aunque es también el primer arconte. El otro hijo, Neleo, el ancestro de los Pisistrátidas, parte con un contingente de “jonios” hacia Asia Menor, a Mileto. En época clásica en Atenas existía una fratría llamada de los “Medóntidas” que tenía su centro en la ciudad al sur de la Acrópolis⁵⁸. Probablemente todas estas tradiciones se fueron construyendo y reelaborando sobre una base histórica

⁵⁵ H.A. Shapiro, “Epilykos Kalos”, *Hesperia*, 52, 1983, 305-310. Arist. *Ath.*, 3.5.

⁵⁶ Ver nota 48.

⁵⁷ Plu, *Sol.*, 1. D.L., 3.1.

⁵⁸ Véase Carlier, *op.cit.*, *La royauté*, p. 359 ss. Hedrick, *op.cit.*, “Phratry Shrines...”, p. 245: dos inscripciones de esta fratría encontradas en Atenas, una en el ágora y otra al sur de la Acrópolis, pero también fuera de Atenas, lo que ha llevado a algunos autores a plantear la posibilidad de que varias fratrias tuviesen su lugar de culto en la ciudad pero también en otros lugares del Ática (Hedrick, *op.cit.*, “Phratry Shrines...”, p. 261, Parker, *op.cit.* *Athenian Religion...*, p. 108, nota 24); Jacoby, *FGrH*, b (suppl) n°s 323a-334, vol II, p. 63-64.

de movimientos de población en la época oscura. Más arriba se señaló, en relación a la familia de los *Philaidai*, la existencia de indicios que permitían suponer la presencia de contingentes pilios en diversos lugares del Atica con vínculos entre sí, como Atenas, Eleusis, Perati (Braurón), y también en Salamina⁵⁹. Probablemente Solón pertenecía a una de esas familias que se hacían descender de los últimos reyes atenienses, y en este sentido debía de estar asociado a la ciudad de Atenas y a la zona central del Pedion. Su parentesco con Pisístrato (sus madres eran primas) puede apuntar a unas relaciones de amistad y matrimoniales con otras familias de procedencia “jonia”⁶⁰. Platón, por otra parte, señala el vínculo de Solón (“*oikeios kai sphodra phylos*”, aunque otras versiones menos fiables los hacen hermanos) con la familia de Drópides (II), arconte en el año posterior al legislador, cuyos familiares, Drópides (I) y Critias (I), habían sido arcontes en los años 645/4 y 600/599 respectivamente. Esta familia a la que pertenecían Platón y Critias, uno de los 30 tiranos, era probablemente de la zona del Pedion⁶¹.

Solón tuvo que pertenecer a ese “núcleo Eupátrida” para ser elegido como arconte y mediador en el 594, aunque no debía de ser, como los *Philaidai*, del todo “ortodoxo”. El legislador tiene también, como aquellos, intereses marítimos, como lo demuestran tanto los viajes realizados después de sus reformas (“por comercio, *emporía*, y curiosidad”), como la campaña para reconquistar Salamina, que toma como centro de operaciones el cabo Colias, cercano a Falero, el puerto antiguo de la ciudad⁶². Las conexiones con

⁵⁹ Véase nota 52 y más abajo apéndice II (pilios).

⁶⁰ Heráclides en Plu., *Sol.*, 1.2. Visión escéptica: A. Podlecki, “Solon or Peisistratus? A Case of Mistaken Identity”, *AncW*, 18, 1987, 3-19, p. 3.

⁶¹ Pl., *Ti.*, 20e. Procl., *In Ti.*, 1, 81-2. D.L., 3.1. Davies, *op.cit.*, *Athenian properties*, p. 322 ss. Tumba de Platón cerca de la Academia y de *Kolonos Hippios*: Paus., 1.30; D.L., 3.5 (el demo de Platón era *Kollytus*: D.L., 3.3); Relación de Platón con la Academia: Kyle, *op.cit.*, *Athletics*, p. 77. Ver sobre Colono: Apéndice II (pilios). Según Littman la familia de Drópides, el primero de los cuales fue arconte en el 645/4, era de los Medóntidas y parientes de Solón: *op.cit.*, *Kinship*, p. 55, nota 23.

⁶² Arist., *Ath.*, 11.1. Plu., *Sol.*, 8.

Salamina, lugar donde según algunos fue enterrado, son también evidentes⁶³. Para recobrar la isla se presenta como *heraldo* incitando a sus conciudadanos a la guerra.

Por otro lado Solón tiene también una relación más o menos estrecha con Delfos y los Alcmeónidas, los líderes de la paralia⁶⁴. Más adelante veremos cómo el legislador intenta establecer un consenso entre las facciones con su doble juramento, uno por Zeus, el dios Eupátrida por excelencia, y otro por Zeus, Apolo Patroos, el nuevo dios "Eupátrida", y Deméter. Además incluye o consolida dentro de este conjunto de familias Eupátridas a ciertos *gene* que probablemente se reconstituyen ahora, como los Salaminios y Céricas. Por último, a partir de sus reformas el término "Eupátrida" comienza a adquirir un nuevo significado *específicamente* religioso.

Según el relato de Plutarco del escándalo de los *chreokopidai*, los implicados en él, que pasaban por ser amigos de Solón, fueron un tal Conón⁶⁵, un Clinias y un Hipónico. El nombre de Clinias, como el de Alcibiades, es propio de una familia que muy probablemente pertenecía al *genos* de los Salaminios⁶⁶; el de Hipónico es típico de los Céricas. En algunas fuentes se considera "Eupátridas" a miembros de estas familias, en concreto Alcibiades, Eupátrida por parte de padre y Alcmeónida por parte de madre, Calias y Andócides⁶⁷.

⁶³ Plu., *Sol.*, 32.4. Diógenes Laercio hace de la isla su lugar de nacimiento: D.L. 1.45.

⁶⁴ H.W. Parke and D.E.W. Wormell, *op.cit.*, *The Delphic Oracle*, vol I, p. 110 ss; Malkin, *op.cit.*, "Delphoi..." (nota 36, cap. 2º).

⁶⁵ Plu., *Sol.*, 15.7. El nombre de Conón se repite en una familia del sur del Ática (*Anaphlystos*) que destaca en relación al poder marítimo: Davies, *op.cit.*, *Athenian property*, p. 506 ss (Conón III, miembro de la liga de Atenea Palenis: p. 511). Gabrielsen, *op.cit.*, *Financing*, pp. 2-3, 166-167, 222. El primer miembro de esta familia atestiguado en una inscripción del s.VI, llamado Timoteo, hijo de Conón (tal vez el Conón de época de Solón) de *Anaphlystos*: Raubitschek, *op.cit.*, *Dedications...*, nº 47.

⁶⁶ Véase nota 4.

⁶⁷ Véase nota 3. Tal vez este Hipónico pudo ser el padre de Calias I, nacido hacia el 590; véase para esta familia también H.A. Shapiro, "Kallias Kratiou Alopekethen", *Hesperia*, 51, 1982, 69-73.

Ambos *gene* se “recrearon” como “Salamínios” y “Cérices” probablemente en el s.VI, es decir como una familia o un grupo de familias específicamente organizados (especialmente los Cérices) con un fin religioso (aunque posiblemente ya estaban implicados en ciertos rituales de forma “pública”): detentar una serie de cultos nuevos o reorganizados por la ciudad de Atenas de forma exclusiva.

Parece que lo que tal vez llevó a cabo Solón fue el constituir en “Eupátridas”, a través de lo religioso, a familias que, como la suya, debían de haber permanecido “en la sombra”.

¿De dónde proceden ambos *gene*? Los Cérices mantienen una relaciones estrechas con los Alcmeónidas a finales del s.VI (en cuanto a política matrimonial, pero sobre todo aliados contra los tiranos)⁶⁸. También Alcibiades se alía con Clístenes para la expulsión de los tiranos⁶⁹. Los Cérices residían en época clásica en los demos de la ciudad de *Agryle*, *Xypete* y *Alopeke*, como los Alcmeónidas⁷⁰. Sin embargo todo ello no tiene por qué indicar la procedencia de los Cérices de la Paralia, pues también Aristides, que estaba emparentado con la familia de Calias, tiene conexiones con los Alcmeónidas, ya que llegó a ser *hetairos* de Clístenes y sin embargo su padre, Lisímaco, pudo ser un *Boutada* del *Pedion*⁷¹.

⁶⁸ Calias antitiránico a finales del s.VI: Hdt., 6.121-123. La familia de Andócides, que también pertenecía a los Cérices, luchó contra los tiranos: And., (1) *Misterios* 106; And., 2, 26 (Davies, *op.cit.*, *Athenian property*, p. 27; se conoce un Andócides tamias del 550: *A lexicon of Greek personal names*, *op.cit.*, s.v.). Relaciones matrimoniales con los Alcmeónidas: Bicknell, *op.cit.*, *Studies*, p. 64 ss. Véase Davies, *op.cit.*, *Athenian property*, p. 254 ss. Es probable que en fechas anteriores esta familia, como los Alcmeónidas, mantuviera buenas relaciones con Pisístrato y sus hijos, ya que Hipias estaba casado con *Myrrhine*, hija de Calias *Hiperochidou* (Th., 6.55.1) y un “Calias” fue arconte en el año 523/2: véase la nota 43.

⁶⁹ Isoc., 16, 26: Alcibiades, colega de Clístenes en la expulsión de los tiranos.

⁷⁰ Davies, *op.cit.*, *Athenian property*, p. 259: residencia de Cérices en *Alopeke*. En s.IV tenían posesiones en Sunio (probablemente relacionado con las minas de plata), una casa en Melita, un distrito de la ciudad (sobre Melita véase más abajo, apéndice II) y en el Pireo, el nuevo puerto de Atenas, posterior a Falero. Todos estos datos no son muy significativos en cuanto al origen de la familia, ya que parecen más bien consecuencia de su enriquecimiento a lo largo del s.VI (especialmente a finales), por lo que se destacan especialmente (ya desde Solón con el escándalo de *chreokopidai*): Davies, *op.cit.*, *Athenian property*, p. 260.

⁷¹ Plu., *Arist.*, 2: Aristides como *hetairo* de Clístenes después de la expulsión de los tiranos (*hetairos genomenos*). Aristides, hijo de Lisímaco, del demo de *Alopeke* (Plu., *Arist.*, 1) y primo de Calias (25, 4); véase H.A. Shapiro, *op.cit.* “Kallias...”, p. 70. Lewis (*op.cit.* “Cleisthenes...”, p. 23) sugiere que su padre pudo ser un *Boutada*, tamias probablemente durante el exilio de

Probablemente los *gene* de los Salaminios y Cérices se constituyeron sobre familias similares, en cierto sentido, a la de Solón; es decir, procedentes o asentados también en la zona del Pedion, pero con intereses marítimos, sobre todo los Salaminios, cuyos cultos y rituales se localizan precisamente en Falero (y tal vez en Colias con anterioridad), el antiguo puerto del *asty*⁷². Los Cérices adquieren probablemente con el legislador su preeminencia en los cultos eleusinos, y los Salaminios en los relacionados con Salamina, que se instituyen ahora en Atenas. Sin embargo el indicio por el que tal vez se puede descubrir algo de su origen es su relación con los cultos “menores” de la Acrópolis, es decir, los Salaminios con Aglauro, Pandroso, y Curótrofa o Herse, las *deipnophoroi*, y muy probablemente Afrodita, y los Cérices con Hermes *Patroos*, estrechamente asociado en la Acrópolis con aquéllas, y con el Zeus de las Dipolias⁷³.

Pisístrato: IG I² 393. Aunque Aristides se alía con Clístenes a finales del s.VI, sus conexiones más probables son con la zona del Pedion, como probablemente también la familia de Calias. Según Plutarco Aristides “admiraba a Licurgo el lacedemonio” (Plu., *Arist.*, 2); la zona del Pedion tenía una especial relación con Esparta. Además, aunque, según algunos, era pobre y no tenía propiedades, otros dicen que tenía posesiones en Falero; también hay varios indicios para pensar que tenía cierta relación con el culto a Dioniso (Plu., *Arist.*, 1 y 27: en el *Iaccheion*). Falero es el puerto antiguo del *asty*, al que llegaba la procesión de las Osoforias de Dioniso, fiestas dirigidas por los Salaminios. Probablemente también los “Cérices” tenían especiales conexiones con Dioniso antes y después de su relación con Eleusis, especialmente en conexión con la celebración antiquísima de las Leneas, en las que tenía un papel primordial Iaco: Parke, *op.cit.*, *Festivals*, pp. 77 y 104.

⁷² Sokolowski, *op.cit.*, *LSCG*, suppl., 1962, n° 19, p. 49 ss. Sobre esta familia: nota 4. Los Salaminios debían de destacar ya desde el s.VI por su relación con el mar (en concreto probablemente con la zona de Falero y de Colias, el cabo desde el que Solón -Plu., *Sol.*, 8- lleva a cabo la expedición contra los Megarenses para recobrar Salamina, y donde existían una serie de cultos, como el de Afrodita, que probablemente estuvieron relacionados con las “primitivas Osoforias”); Heródoto (8.17) menciona a Clinias que se distinguió en la batalla de Artemision en el 481/0 combatiendo con *su propio barco y con sus medios*; Gabrielsen, *op.cit.*, *Financing...*, p. 26. Su establecimiento en Sunio, donde se encargaban del culto de Heracles (que se desarrolla sobre todo a partir de Pisístrato) no es, en nuestra opinión, indicativo de su lugar de origen, sino que probablemente se llevó a cabo en el s.VI, tal vez con la finalidad de explotar ciertas riquezas (como los Cérices). Más adelante en otro capítulo se analizarán los orígenes de los Salaminios y sus conexiones rituales. Sobre la relación de Solón con Salamina y probablemente con los Salaminios: ver más arriba, pp. 187-8 (ver también Apéndice II).

⁷³ Decreto de Salaminios (véase en la nota anterior: Sokolowski). Sobre *deipnophoroi* relacionadas con los misterios de Aglauro, Herse y Pandroso: Ann. Gr. Bekker, I, 239. La fiesta de las Arreforias consagrada a Atenea, a las Cecrópidas, Aglauro, Herse y Pandroso, y probablemente a Afrodita; el destino de la arréforas se hallaba en o cerca del templo de Afrodita que se sitúa en la ladera norte de la Acrópolis, cerca del de Aglauro: O. Broneer, “Excavations on the North Slope of the Acropolis in Athens”, *Hesperia*, 2, 1933, 329-416 y E. Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 39 ss; véase el capítulo 9º, nota 30. Cérices descendientes de Hermes: Hsch., s.v. *Kerykes*, Paus., 1.38.3. Relación de las Cecrópidas con Hermes:

La o las familias sobre las que se constituyó el *genos* de los Cérices, es decir los “Heraldos”, tal vez habían desempeñado tradicionalmente desde antes ciertas funciones religiosas en Atenas, no de tanta importancia como el sacerdocio de Atenea y Poseidón en la Acrópolis, propio de los Eteobúadas, pero sí indicativa de un cierto rango⁷⁴.

Su ascenso o confirmación en el status de Eupátrida (tal vez antes lo eran pero no de forma “ortodoxa” sino como conjunto de familias “en torno a”), que se puede atribuir a Solón, se habría visto ratificado con la adquisición del nuevo culto de Apolo *Patroos* y de Ión para los Salaminios y de Apolo Pitio (“que es *Patroos* para los Atenienses y exégeta de los *agathoi*”) para los Cérices, cuyas relaciones con el Apolo de Delfos y de Delos probablemente se inician o se consolidan ahora⁷⁵. Otro probable indicio de la

Androción, *FGrH* 324 F1. Zeus Polieo: L.H. Jeffery, “The Boustrophedon Sacral Inscriptions from the Agora”, *Hesperia*, 17, 1948, 86-111 (pp. 95-6). Es posible que existiesen conexiones entre el culto eleusino y las Dipolias: R. Parker, *Athenian Religion. A History*, Oxford, 1996, p. 320, nota 91; aunque este autor niega que los Cérices tuviesen algo que ver con el *genos* de los *Daitroi* o con los *Kentriadaí* -heraldos y relacionados también con los misterios-, o los *thaulonidai*, que participaban en las Dipolias, es posible que “los Cérices” se formasen sobre familias de algún modo vinculadas a éstas y también relacionadas con la fiesta acropolitana de las Dipolias; véase también Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 139, nota 17. Además, el daduco de los Cérices también tenía a su cargo el ritual purificador de Zeus del “*Dios kodion*” (Sud., s.v.) y la fiesta de las Leneas dedicadas a Dioniso (sch. Ar., *Ra.*, 479; nota 71).

⁷⁴ Tal vez esta o estas familias, luego llamadas oficialmente Cérices (posiblemente a partir de Solón), eran aristócratas, *hetairoi* de familias más principales o “reales” de Atenas desde la época oscura, y desempeñaban funciones rituales acordes con su rango, en torno a las grandes divinidades, como Atenea y Poseidón en la Acrópolis (más arriba se vio la posibilidad de que este dios fuera más antiguo en la Acrópolis que Zeus: nota 20, cap 2º), como probablemente la función de “heraldo” y posiblemente también parte del culto a Dioniso (en las Leneas), dios también “aristocrático” en fiestas como las Antesterias (en la que tienen un papel fundamental el *basileus* y la *basilinna*) y tal vez las Oscoforias (dirigidas por los Salaminios, con una procesión desde el templo de Dioniso en *limnais*, el mismo que el de la fiesta de Antesterias, hacia Falero). En las Sinecias dirigidas por los *phylobasileis* tiene también su papel el “heraldo”: Oliver, *op.cit.*, “Greek Inscriptions”, *Hesp.*, 4, 1935, p. 21, lin. 42, 55. Puede que Solón tenga una conexión especial con estas familias de Salaminios y Cérices, como se puede deducir de su implicación en la campaña de Salamina, que inicia presentándose en el ágora como “heraldo” (Plu., *Sol.*, 8). Es posible que esta familia tuviese algún tipo de vínculo, por la coincidencia del nombre, con la de *Calias Habronos* de Bate que se analizó más arriba (nota 16) en relación a los Eteobúadas; también podría postularse esta relación de los Cérices con los Eteobúadas, posiblemente en principio (el s.VII y con anterioridad) como “*hetairoi*” de menor rango, por la existencia de ciertos vínculos matrimoniales en época posterior: Turner, *op.cit.*, *Hiereia*, p. 25, y más arriba nota 71 (Aristides).

⁷⁵ Sokolowski, *op.cit.*, *LSCG*, suppl., 1962, n° 19 lin., 86, 88. La inscripción, del 363/2, menciona “*ek kyrbeon*” (lin. 86), refiriéndose probablemente a las prescripciones rituales de Solón contenidas en las *kyrbeis*. En éstas también estaba establecido que dos miembros de los Cérices permaneciesen como parásitos en el recinto de Apolo, en la misión sagrada a Delos: Ath., 234 e, f. Los Cérices tenían un sacerdote de Hermes *Patroos* y un “heraldo” de Apolo

pertenencia de los Cérices a esta zona del Pedion o del *asty* es el vínculo y la relación estrecha de amistad que mantiene Eleusis desde su incorporación y probablemente a lo largo del s.VII⁷⁶ con las familias principales del Pedion y del *asty*, expresados en el intercambio y contacto de sus rituales y cultos. La procesión de las Esciroforias en la que se desplazaba el clero de la Acrópolis (de los Eteobútidas) y tal vez el de Eleusis a un lugar a mitad de camino en el que había un templo de Atenea, Poseidón, Deméter y Perséfone, puede remontarse al s.VII, cuando ya pertenecía el territorio de Eleusis a Atenas pero probablemente todavía controlaba de forma independiente sus Misterios. Además al oeste de la Acrópolis se localizan, tal vez desde las mismas fechas, los cultos antiquísimos de Gea Curótrofa y Deméter *Chloe* de Eleusis, asociados⁷⁷.

En este mismo lugar los *Bouzygai* (familia del Pedion) llevaban a cabo el ritual sagrado relacionado con la cosecha y la fertilidad del *hieros arotos* que, según Plutarco, se realizaba, además, en Eleusis y a mitad de camino, en Esciron, cerca del templo mencionado más arriba de los dioses eleusinos y atenienses. El culto al dios ctónico Zeus Miliquio se repite, como el *hieros arotos*, en el Cefiso cerca de Esciron, donde fue

Pitio, que es Patroos para Atenas (D., (18) *De Corona*, 141; Plu., *Demetr.* 40.4; Aristid., 1, 62; Sokolowski, *op.cit.* LSCG, 1969, n° 18, lin., 50-8); G. Foucart, *Les mystères d'Eleusis*, París, 1914, pp. 157-9. Según Parsons, (*op.cit.*, "Klepsydra...", p. 236) la *theoria* hacia Delfos tal vez tiene su origen en fechas en las que Zeus y no Apolo tenía la primacía en Delfos (sch. Esquilo, *Eu.* 13 (*pelekys*, o doble hacha en la procesión hacia Delfos); Cook, *op.cit.*, *Zeus*, II, parte 1, pp. 815-6, 180, 187, 231 ss); un indicio de la antigüedad de esta procesión puede ser la presencia en ella de la doble hacha que precedía la marcha (el escolio a Esquilo, *Eu.*, 13, hace remontar la procesión a Teseo). Si aceptamos esta teoría, ya que efectivamente en Delfos se rendía culto a Zeus Patroos (Farnell, *Cults*, *op.cit.*, vol I, p. 167 y Cook, *op.cit.*, *Zeus*, vol II, parte 1, p. 233), entonces tal vez la o las familias, luego constituidas como "los Cérices", estaban a cargo de ella (y por eso prosiguieron con la función cuando se estableció Apolo Pitio), lo que además encajaría con su relación, en la Acrópolis, con el culto a Zeus en las Dipolias, fiestas cuyo emblema era precisamente la doble hacha (Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 9; Farnell, *op.cit.*, *Cults...*, vol I, p. 89 ss).

⁷⁶ Tal vez Eleusis se incorporó a Atenas a finales del s.VIII o comienzos del s.VII, en el momento que se ha señalado como la etapa final del proceso de sinecismo, en la que se instituyen las Sinecias y se establece en Atenas el nuevo Consejo del Areópago; Eleusis se integraría en el "nuevo estado" en la "facción" o zona del Pedion, es decir del *basileus*, que fue ayudado probablemente por las otras regiones en su conquista del territorio fronterizo (en la leyenda, por Ión de la Tetrápolis, véase cap. 3º, nota 100).

⁷⁷ Harp. s.v. *skiron*. Deméter *Chloe* y Gea Curótrofa: Paus., 1.22.3; Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, p. 2. Parke, *op.cit.*, *Festivals...*, p. 149 (Deméter *Chloe* en las Targelias).

purificado Teseo por Fítalo, el ancestro de los Fitáidas, y al oeste de la Acrópolis (probablemente también en el Iliso, donde los *Bouzygai* se ocupaban del culto a Zeus “*epi Paladio*”, como se verá más adelante)⁷⁸.

Si Eleusis se incorporó al Ática vinculándose de un modo especial al *asty* y a las familias de esta zona del Pedion, es lógico suponer que, en el momento de asociar la celebración de los Misterios a un *genos* no eleusino, se eligiera a una familia del Pedion, afín a Solón, relacionada además, en Atenas, con cultos ctónicos y agrarios.

Podemos suponer que Céricas y Salaminios (o las familias que les precedieron), que tenían residencia en Melita, es decir el distrito de Atenas en el que se hallaba *Kolonos agoraios*, lugar en el que se establecen los artesanos ya desde el s. VII, tenían algún tipo de relación con ellos, ya que además ambas familias tienen intereses marítimos y pudieron enriquecerse con el comercio. También es posible que estas familias del *asty*, de un cierto rango pero no tan importantes como los Eteobúadas, mantuvieran ya desde “el primer sinecismo de Cécrope” (hacia el s. IX) que supusimos en el capítulo anterior (y se desarrollará en el capítulo 5º), una relación especialmente estrecha con los Alcmeónidas de la Paralia; se puede postular esta asociación por varios motivos: en primer lugar porque los demos en los que habitaban los Alcmeónidas en época clásica eran casi los mismos que los de Salaminios y Céricas, como se señaló más arriba, lo que tal vez indica que aunque los Alcmeónidas mantenían sus propiedades y su casa en el sur del Ática, podían tener, ya incluso desde ese “primer sinecismo”, residencia en el *asty* o en sus

⁷⁸ *Hieros arotos*: Parke, *op.cit.*, *Festivals...*, p. 158-9. Plu., *Praec. Coniugalia*, 144 AB, realizado “bajo la Acrópolis” (sch. Aeschin., (2) *De falsa legatione*, 82). Generalmente se ha situado en la ladera oeste de Acrópolis (Travlos, *Pictorial, op.cit.* p. 2), pero Robertson (*op.cit.*, *Festivals...*, p. 136) lo relaciona con la zona sur del Iliso, el templo de Zeus “*epi Paladio*”. Nosotros proponemos la relación ritual de los *Bouzygai* con ambas zonas. Paus., 1.36.4 (Esciron); Paus., 1.37.2 (templo de Atenea, Poseidón, Deméter y Perséfone y lugar en el que Fítalo recibió a Deméter); Paus., 1.37.3 (altar de Zeus Miliquio, donde Teseo fue purificado). Zeus Miliquio al oeste de la Acrópolis: Wycherley, *op.cit.*, “The Olimpeion...”, p. 177; Wycherley, *op.cit.*, “Pausanias...”; nota 62, cap 1º.

alrededores, posiblemente vinculándose a algunas familias de la ciudad; en segundo lugar, pueden descubrirse vínculos matrimoniales como el caso del propio Alcibiades, salaminio por el lado paterno y alcmeónida por el lado materno; además tanto Salaminios como Cérices se asientan, posiblemente en el s.VI, en Sunio, zona controlada quizás desde antiguo por los Alcmeónidas, en la que desde el s.IX se explotaba la riqueza de las minas, explotación que, según algunos autores (Whitehead) sería dependiente ya en esas fechas de Atenas, pero que podríamos considerar más bien vinculada a familias destacadas del sur del Ática (como los Alcmeónidas), presentes en esas fechas (con este “primer sinecismo”) en la ciudad de Atenas.⁷⁹ Por último, las relaciones antiguas de los Alcmeónidas con Delfos, señaladas por J.Mck Camp, que se pueden descubrir también en los mitos que asocian este lugar con el sur del Ática, como la del héroe Céfalo de Tórico, son significativas, ya que las familias que se ligan con Solón (amigo de Clinias, Hipónico y Conón que era *del sur del Ática* probablemente) a Apolo de Delfos son precisamente Salaminios y Cérices, aunque el vínculo de estos últimos con la cueva del norte de la Acrópolis, sede de las más antiguas relaciones de Atenas con el oráculo, son tal vez anteriores. Precisamente Céfalo de Tórico, el hijo del rey *Deion* de la Fócide es también hijo, según otra versión, de Hermes (el dios de los Cérices) y Herse o de Hermes y Creúsa (la madre de Ión con Juto o Apolo Patroos). Céfalo es esposo también de *Prokris*, la hija de Erecteo, con la que mantiene una relación un tanto conflictiva y a la que termina matando sin darse cuenta, por lo que fue juzgado en el Areópago; estos

⁷⁹ Relación de Salaminios y Cérices con Melita, con *Kolonos agoraios* y con los artesanos y *demiourgoi*: véanse notas 4 y 70 de este capítulo; apéndice II a cap. 4º y cap. 7º, p. 452, nota 62; A. Laurens, *op.cit.*, “Les ateliers de céramique”. Mismos demos en los que vivían Cérices y Alcmeónidas: véase más arriba, p. 189; véase para los Salaminios en Alopec: cap. 7º, nota 64. Alcibiades: véase más arriba pp. 167-8; véase también: Ch.A. Cox, *Household Interests. Property, Marriage, Strategies, and Family Dynamics in Ancient Athens*, Princeton-New Jersey, 1998, p. 219 ss. Salaminios y Cérices en Sunio: véase cap. 7º, nota 63. Tórico y Sunio: véase Whitehead, *op.cit.*, *The Demes...*, p. 9; A.M. D’Onofrio, *op.cit.*, “The 7th Century B.C. in Attica...”, p. 75.

relatos podrían reflejar las relaciones conflictivas, pero también la coordinación de los Alcmeónidas y familias destacadas del sur del Ática con la realeza del *asty* en el proceso del sinecismo (desde este “primer sinecismo de Cécrope” hasta el “sinecismo de Teseo”). Los vínculos de amistad y la posible alianza de los Alcmeónidas con familias del *asty*, como Cérices o Salaminios, podría, además, haberse justificado y amparado en la atribución, ya desde antiguo, de un supuesto origen común, como familias descendientes de los Neleidas de Pilos, como se verá más adelante para los Salaminios y como señala Pausanias para los Pisistrátidas, los Alcmeónidas o el “*panionidon genos*”.⁸⁰

Por tanto aunque existían tres partidos, relacionados con las zonas en las que cada uno “trabajaba el campo”, es decir fundamentados en una división territorial del Atica, no constituían en sí grupos cerrados, sino que se prestaban a la ambigüedad, al cambio de bando (como pudo ser el caso de Arístides) y a un mundo complejo de alianzas y enemistades.

Después de haber hecho estas breves reflexiones sobre las luchas y facciones aristocráticas, seguimos con un punto central de la relación de los Eupátridas con la zona del Pedion y del *asty* (es decir el núcleo original de Atenas desde el que se llevó a cabo la unificación), que es su relación con la exégesis de los *patria* o *nomoi* ancestrales, que se remontan a momentos anteriores a la primera legislación de Dracón.

⁸⁰ Salaminios y Cérices asociados con Apolo de Delfos: véase más arriba p. 191 y nota 75 (relación de Cérices con la cueva de Creúsa). J.M. Mck Camp: véase más nota 35 y también J.M. Mck Camp II, *op.cit.*, “Athens and Attica...”, p. 228 ss; para Céfalo también E. Kearns, *op.cit.*, *The Heroes...*, p. 177 (Céfalo; también como hijo de Céramo) y p. 195 (*Prokris*). Juicio del Areópago, véase también Saïd, *op.cit.*, “Le mythe...”, p. 157. Pausanias 2.18.9. Tal vez es significativo el hecho de que la *Stoa Basileios* situada en el ágora del Cerámico junto a *Kolonos agoraios*, recientemente situada en el 500 o después de la destrucción persa (véase cap. 1º, notas 3 y 4), tenga representaciones de Céfalo, relacionado con los Alcmeónidas, y de Teseo, figura en principio quizás emblemática de los Salaminios, antes de su “ascenso” a héroe nacional de Atenas (véase cap. 7º, p. 444 ss): Paus., 1.3.1; Thompson, *op.cit.*, “Building for a more Democratic Society...”, p. 202.

Como se vio más arriba, uno de los exégetas institucionalizados era elegido por el demos de entre los Eupátridas, y aunque el pitocresto no era elegido explícitamente “de entre los Eupátridas”, los conocidos en época tardía con este cargo tenían también este *status*. Además, como se sabe por Ateneo, entre las recopilaciones escritas que se hicieron de la exégesis de los *patria*, estaban “las purificaciones de suplicantes” (*hiketon katharseos*) de los Eupátridas. Los *patria* o *nomoi* ancestrales preceden a la legislación escrita, con la que después conviven. En época clásica los exégetas eran consultados en diversos casos, pero sobre todo en relación a los ritos de enterramiento y los de purificación, en especial aquellos que se requerían en los casos de homicidio. El veredicto correspondía al tribunal (del Areópago o de los éfetos), pero previamente se consultaba con los exégetas⁸¹. La legislación sobre homicidios, recogida y elaborada por Dracon, se remonta a fechas muy tempranas. Los tribunales de homicidios estaban presididos por el *basileus*, lo que no sólo denota su antigüedad, sino también que posiblemente eran herederos de una práctica anterior de arbitrio, “juicio” y purificaciones (inseparable en esas fechas de lo anterior) propia del *basileus* de Atenas, que detentaría como privilegio exclusivo junto con los *basileis*, incluso desde antes de la unificación de todos los territorios, y de lo que quedan huellas en la legislación de Dracon⁸².

El lugar y las leyendas de los tribunales de homicidios de los éfetos, principalmente el Delfinio y el Paladio, se relacionan efectivamente con la *basileia* de la época oscura: con

⁸¹ Para exégetas véase nota 2; Jacoby, *op.cit.*, *Atthis*, p. 16. Para las purificaciones de los suplicantes véase: R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983, pp. 104 ss y 370 ss. Consultas a exégetas sobre entierros, purificaciones...: D., (47) *Mnesiboulos*, 68-71. Iseo, (8) *Ciro*, 39. Pl., *Euthphr.*, 4, c-d. Pl., *Lg.*, 9, 865 b-d, 871 c-d, 873 d; 12, 958 d. Otros casos: Pl., *Lg.*, 6, 774 e-775 a; 8, 828 a-b y 845 e; 11, 916 c. Elección de exégetas: Pl. *Lg.*, 6, 759 c-d. Véase la ley sacra de Selinunte concerniente también a purificaciones, especialmente relacionadas con delitos de sangre y en las que juega un papel esencial Zeus y las Euménides: M.H. Jameson, et al., *op.cit.*, *A Lex Sacra...*, p. 50 ss.

⁸² Véase capítulo 3º, nota 11 y p. 124 ss.

Egeo, Teseo y sus hijos⁸³. El Iliso, como se vio en otro lugar, está también lleno de cultos específicos de esa época⁸⁴. En el Delfinio se rendía culto a Apolo Delfinio y a Ártemis Delfinia, y en el Paladio a Zeus y a Atenea “*epi paladio*”. Ambos templos (y tribunales) estaban situados muy cerca del lugar donde luego se levantaría el templo de Zeus Olímpico iniciado por Pisístrato⁸⁵. Hasta el tirano esta zona, un poco alejada del núcleo antiguo de la ciudad y cercana al río Iliso, estaría especialmente relacionada con divinidades ctónicas y con rituales de purificación.

El ritual purificador asociado al Delfinio, que tiene ciertas similitudes con el que realiza Epiménides en Atenas, es anterior al délfico, como apunta Defradas a propósito del culto de Apolo en Atenas, y tiene relación con Creta.⁸⁶

⁸³ El Delfinio era la residencia palaciega del rey Egeo, al que también se hallaba vinculado Teseo en relación con diversos rituales y purificaciones: Poll., 8.119; Plu., *Thes.*, 18.1-2; Paus., 1.19.1; Paus., 28.10. El templo del Delfinio tiene restos de época micénica y geométrica, por lo que es probable que fuera el culto de Apolo más antiguo de la ciudad, anterior al Píton del Iliso: Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, p. 83; Parke, *op.cit.*, *Miasma*, p. 142 (Apolo Delfinio anterior en Atenas a Apolo de Delfos). Véase nota 37, cap 2º. El Paladio estaba asociado con Demofonte y Acamante, los hijos de Teseo, y con la tradición de la guerra de Troya: Polyæn., 1, 5; Clem., Al., *Prot.*, 4.47.6 (Demofonte entrega el “Paladio” a un ateniense llamado *Bouzyges*); véase Kearns, *op.cit.*, *The Heroes*, pp. 143 y 155; véase más abajo el apéndice al cap. 6º (*Theseion*). También el Pritaneo, otro tribunal antiquísimo, relacionado con la fiesta de las Dipolias, está asociado a la *basileia*: nota 37, cap 3º.

⁸⁴ Véase nota 44, cap 3º: el témenos de “Codro, Neleo y *Basile*” y el templo de Dioniso en *limnais* que tenía un papel principal en la fiesta de las Antesterias (probablemente también en las Oscoforias). Cerca de allí salía una ruta hacia Falero, el antiguo puerto de Atenas, que se relaciona, en fiestas y rituales, con templos del Iliso, como el de Dioniso en *limnais* o el Paladio y también con figuras como Teseo o Demofonte; los hijos de Teseo en Falero: Paus., 1.1.4. Para esta zona del Iliso: R.E. Wycherley, *op.cit.*, “The Pythion...”.

⁸⁵ Paus., 1.38.6. R.E. Wycherley, *op.cit.*, “The Olimpeion...”; J. Travlos, “The Lawcourt *epi Paladio*”, *Hesperia*, 43, 1974, 500-11.

⁸⁶ Epiménides ofrece un sacrificio de dos animales, uno blanco y otro negro, en el Areópago (probablemente en el altar de las *Semnai*) y además sacrifica a dos jóvenes de la ciudad (D.L. 1.109 ss) purificando el Ática con sangre humana: *Neanthes*, *FGrH* 84 F 16 y Ath., 12.602 CD; véase para las purificaciones en Atenas: M.H. Jameson, *op.cit.*, *A Lex Sacra...*, pp. 74.75. El ritual del fármacos, de la fiesta de las Targelias (y tal vez Pianopsias), asociado probablemente al Delfinio, consistía en la expulsión de dos jóvenes, que llevaban un collar de higos blancos y negros, para purificar la ciudad; algunos autores consideran que se trata de una reminiscencia de sacrificios humanos, que, por lo menos, se ven reflejados en la leyenda: E. Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 77; Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 75 ss y 146 ss; Farnell, *op.cit.*, *Cults*, vol 4, pp. 228 ss y 286 ss. Istros, *FGrH* 334 F 50. Apolo Delfinio procede, como Epiménides, de Creta: Defradas, *op.cit.*, *Les Thèmes...*, p. 182 ss; Parker, *op.cit.*, *Miasma*, pp. 142-3. Relación del ritual del fármacos con el proceso judicial y el castigo de los criminales, asociados, ambos, al Delfinio: C. Bérard, “Penalité et religion à Athènes. Un témoignage de l'imagerie”, *Revue Archeologique*, 1, 1982, 137-150. Asociación de los fármacos a los esclavos: M.M. Mactoux, “Esclaves et rites de passage”, *MEFRA*, 102, 1, 1990, 53-81; en

Pero en esta zona del Iliso y también más allá, al otro lado del río, en Agra, tiene un papel fundamental, además de Apolo, Zeus. Se puede decir que en fechas antiguas (s. VII, VI) este era el lugar de Atenas del culto a Zeus en su versión ctónica relacionado con la purificación. Aquí se rendía culto a Zeus Miliquio en las Diasias, fiestas que tienen su papel en el atentado ciloneo. "Diasia" significa "ritos en el lugar de Dia"⁸⁷. Zeus con el epíteto "Miliquio" y "Ktesios" era el dios al que estaba consagrado el ritual purificador del "*Dios kodion*" o vellón de Zeus que se utilizaba en las Esciroforias, en Eleusis por el daduco, y en el mes Memacterión, en la procesion (*diopompein*) en honor a Zeus *Maimaktes*, que en alguna fuente se identifica con Miliquio⁸⁸.

En el Paladio se rendía culto a Zeus con el epíteto *Teleios*, pero casi siempre se aludía al dios como Zeus "*epi Paladio*"⁸⁹. Robertson propone en su libro sobre los Festivales de Atenas que éste era el templo del Iliso consagrado a Zeus con anterioridad a la construcción del *Olimpieion*, es decir el predecesor de Zeus Olimpio, probablemente en el mismo lugar. El culto de Zeus en el Paladio estaba a cargo del *genos* de los *Bouzygai*, cuyo ancestro, *Bouzyges*, que desempeña un papel ritual muy importante en la ladera de la Acrópolis (*hieros arotos*), se identificó en la tradición con Epiménides, el que inauguró

definitiva se relaciona el fármacos con todo lo marginal, tanto los esclavos, como los condenados, e incluso con las mujeres.

⁸⁷ Th., 1.126.6 (Véase comentario de S. Hornblower, *op.cit.*, *A Commentary*, p. 207). Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, p. 22 (en la isla de Naxos, también llamada "Dia" se rendía culto a un Dioniso Miliquio, nacido del muslo de Zeus y criado allí por las ninfas, que estaba ligado en ese lugar a la leyenda de Teseo y Ariadna: D.S., 5.51-52. Hom., *Od.*, 11.21-5). En Tasos donde se rendía culto a Zeus con el calificativo de Patroos (nota 15, cap 2º), existía un *Diasion* y también se celebraban las Diasias: F. Salviat, *op.cit.*, "Une nouvelle loi thasiénne...", p. 234 (Diasias); F. Salviat y J. Servais, "Stele indicatrice thasiénne au sanctuaire d'Alíki", *BCH*, 88, 1964, 267-287, p. 268 (*Diasion*); Robertson, *op.cit.*, *Festivals...*, p. 22.

⁸⁸ Sud., s.v. *Dios kodion*. Eust. *Od.*, 22.480-1. Plut., *De Cohib. Ira.*, 9 (*Moralia* 458 B). Hsch. s.v. *Maimaktes*; véase Parker, *op.cit.*, *Miasma*, p. 373. Para Zeus Miliquio: Cook, *op.cit.* *Zeus*, vol II, parte 2, p. 1092 ss (para el "vellón de Zeus": vol. I, p. 422 ss). Sobre Zeus Miliquio: Farnell, *op.cit.*, *Cults*, vol I, pp. 64 ss (nota 138). Pauly, Band XA, *Zeus*, p. 335. Para los lugares de culto de Zeus-Miliquio en el Ática: véase M.H. Jameson, et. al, *op.cit.*, *A Lex Sacra...*, p. 81 ss.

⁸⁹ Véase más arriba, nota 39 y cap. 2º, nota 23. Wycherley, *op.cit.*, "The Olimpeion..." (especialmente el apéndice sobre Zeus, p. 175 ss: relación estrecha de Zeus *Teleios*, Filio y Miliquio).

el templo de Zeus Olimpio y Afrodita Olimpia en Esparta⁹⁰. El *Olimpieion* de Atenas albergaba cultos ctónicos muy antiguos, como el de Gea (Olimpia), Rea y Cronos⁹¹.

Tal vez en el s. VII en el lugar que luego se dedicó al templo de Zeus Olimpio, o en las inmediaciones, se hallaba un santuario consagrado a Zeus en su versión ctónica, probablemente conocido como Miliquio. Allí se celebrarían las fiestas que precedieron a las *Olimpieiai* y también probablemente allí, o desde allí, se organizarían las fiestas de las Diasias, dedicadas a Zeus Miliquio y celebradas en Agra por su conexión con purificaciones (también el “centro” de Targelias y Pianopsias debía de ser, con anterioridad al Piton del Iliso, el Delfinio y sin embargo el rito del fármacos que pertenecía a la fiesta, se celebraba fuera, por su tinte de mancha y purificación). De ahí tal vez la confusión en época de Cílón, como relata Tucídides, en relación a la celebración apropiada para tomar Atenas: las Diasias y las “primitivas *Olimpieiai*” estarían dedicadas al mismo dios en el mismo templo (el Paladio), pero en distintas fechas.⁹²

Tanto el Delfinio como el Paladio eran tribunales de homicidios en época clásica. Generalmente se considera que son herederos de un proceso antiquísimo de “juicio” y purificación de criminales (como el del propio Teseo), probablemente presidido por el *basileus* y anterior a la legislación escrita. Toda esta práctica y tradición formaría parte de esas leyes ancestrales, *patria*, sobre las que tenían un conocimiento especial y

⁹⁰ Véase más arriba, nota 78. Robertson, *op.cit.*, *Festivals...*, p. 137 ss. Epiménides identificado con *Bouzyges*: Serv., *Georg.*, 1.19 (véase nota 117, cap. 3º). Templo de Zeus y Afrodita Olimpio en Esparta: Paus., 3.12.11.

⁹¹ Paus., 1.18.7. *Olimpieion*: Wycherley, *op.cit.*, “The Olimpeion...”. En Atenas el *Olimpieion* consagrado a Zeus Olimpio y Gea Olimpia; en Esparta a Zeus Olimpio y Afrodita Olimpia (véase la nota anterior); Gea y Afrodita están muy relacionadas, y probablemente lo estuvieron de forma más estrecha en fechas primitivas en la parte oeste de la Acrópolis, donde “Curótrofa” se identifica con Gea (Paus., 1.22.3), pero previamente tal vez se asignaba como epíteto a Afrodita (véase cap. 6, nota 103).

⁹² Últimamente se ha puesto de manifiesto la probable existencia de un templo anterior al *Olimpieion*, ya que se han descubierto restos que se podrían remontar incluso a fechas anteriores al 700 a.C.: Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 68, nota 4.

exclusivo los exégetas. Se entiende así mejor la definición que recoge la Suda sobre los exégetas, como aquellos que interpretaban *ta patria* y *ta hiera* y que, nacidos en torno a la casa real (*es oikon ton basileos exegetes ginetai*), se ocupaban de los asuntos de los “buenos” (*pregmaton agathon*); definición muy similar a la que se recoge también en léxicos tardíos sobre los Eupátridas (conocidos, como se vio más arriba, como los “*agathoi*”) como aquellos que viven en la *asty* y participan del *genos* real (*to asty oikountes kai metechontes basilikou genous*) y tienen el cuidado de las cosas sagradas (*ton hieron epimeleian*)⁹³.

Las conexiones por tanto de “los Eupátridas” con el *asty*, no son producto de “la reunión de toda la aristocracia en la ciudad” con el sinecismo (proceso que sin duda se lleva a cabo), entendiéndose por Eupátridas a toda la nobleza del Ática, sino que son más bien relaciones intrínsecas con rituales y cultos que se remontan a fechas anteriores a la unificación, como la *basileia* misma con la que se vinculan también de modo especial.

Se pueden encontrar todavía más indicios de esta relación de la exégesis de los Eupátridas, anterior a los procesos purificatorios de Delfos (como el mismo templo del Delfinio) y asociada a Zeus y a otras divinidades antiquísimas, con el *asty* y las familias de este núcleo originario de la ciudad y su *chora* (el Pedion) que giraba en torno a la casa del *basileus*. Zeus era el dios patrón de la exégesis y de los Eupátridas por excelencia en el s. VII. En el capítulo 2º vimos cómo este dios llevó probablemente en Atenas, como en Tasos, el calificativo de Patroos⁹⁴. Los ritos purificatorios antiguos de Atenas también se

⁹³ Véase nota 12.

⁹⁴ Véase pp. 60-1, cap 2º. Según Diodoro Sículo (4.14) Patroos es también el dios al que Heracles dedica los juegos Olímpicos. El epíteto “Patroos” y el de “Miliquio” están asociados también en otros sitios, como en Sición donde se rendía culto a Zeus Miliquio, en forma de pirámide, y a Ártemis Patroa (Paus., 2.9.6), o en Tegea donde el culto a Zeus Patroos es el mismo que el de Zeus Miliquio, *Pasios*, *Storpaos* y *Teleios*, situado en el ágora junto a Ilitía y Gea: véase nota 35, apéndice a cap 1º.

hacían en torno a este dios (como lo demuestra el “*Dios kodion*”, las *Diasias*...) junto a un Apolo “independiente y anterior” al de Delfos, Apolo Delfinio, procedente de Creta. Como se verá un poco más adelante, los procesos purificatorios de Delfos no se introducen hasta más tarde, probablemente con Solón, que los establece junto con la consolidación de un “Apolo Pitio” en Atenas que se convierte en Patroos y se erige como dios “Eupátrida”, patrón de la “vieja y nueva” exégesis, que en cierto modo desplaza y a la vez convive con el antiguo (y supuesto) Zeus Patroos.

Los indicios que tenemos de esta primacía de Zeus en el s.VII son, además de su culto en el Iliso y su protagonismo en la Acrópolis⁹⁵, su papel fundamental, junto con divinidades antiquísimas femeninas, como las Euménides, en ese espacio de la ciudad al oeste de la Acrópolis donde se han descubierto muchos cultos que se pueden asociar específicamente al s.VII, como el de Deméter *Chloe* y Gea Curótrofa, el de *Blaute*, que sólo aparece en inscripciones, y que tal vez puede relacionarse, como se verá más adelante, con Epiménides y con Afrodita⁹⁶. Allí se encontraba también el templo de Afrodita Pandemos, establecido, según las fuentes, por Solón, seguramente sobre un culto anterior de la diosa, que, en nuestra opinión, tenía mayor importancia en el s.VII y estaba estrechamente asociada en el culto con las ninfas y las divinidades femeninas de esta índole, como las Moiras, con las que se “intercambia” e identifica (más adelante en otro capítulo lo desarrollaremos)⁹⁷.

⁹⁵ Véase nota 19, apéndice a cap 1º (*kyrbeis* y *axones*).

⁹⁶ Véase Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, p. 2. Oikonomides, *op.cit.*, *The Two Agoras...*, p. 5. Véase nota 77.

⁹⁷ Para Afrodita Pandemos: Apolodoro en Harp. s.v. *Pandemos Aphrodite*. Nicandro de Colofón citado por Ateneo (13, 569 d-e). Eust., II., 1185. Pausanias atribuye el culto a Teseo (1.22.3). Véase Jacoby, *op.cit.*, “*Genesisia...*”, p. 72. V. Pirenne-Delforge, *op.cit.*, “*Epithètes...*”; V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, *Kernos suppl.* 4, Centre International d'Etude de la Religion Grecque Antique, Athènes-Liège, 1994, p. 26 ss. Según Pausanias (1.19.2) Afrodita es la mayor de las Moiras. Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, p. 2. Véase el cap. 6º, p. 380 ss.

Cerca de este lugar se ha encontrado un *horos* de un santuario de *Nymphe* al sudoeste de la Acrópolis, en el que se rendía culto también a Zeus Miliquio, dios vinculado a las ninfas y, en época tardía, (aunque probablemente desde antes) a Deméter *Chloe*, ya que ambos dioses disponían del mismo sacerdote, el *diophantes*⁹⁸.

No es una casualidad que precisamente en este lugar, al sudoeste de la Acrópolis, donde se repite el culto a Zeus Miliquio, tenga un papel fundamental también el *genos* de los *Bouzygai* que realizaban allí, en el *Bouzygion*, el *hieros arotos*. Este *genos*, como se vio más arriba, estaba a cargo del culto al Zeus del Paladio en el Iliso, que en origen no sería otro que el Zeus ctónico Miliquio. Por último en Esciron, a medio camino en dirección a Eleusis, donde también se realizaba el *hieros arotos*, existía otro templo de Zeus Miliquio, en el que, según la tradición, Teseo había sido purificado por Fítalo. Plutarco, que es quien transmite la existencia de este ritual sagrado de la cosecha, alude a su relación intrínseca con la procreación, el nacimiento de niños y el culto a Afrodita⁹⁹.

Todo ello son indicios de la importancia que debía de tener este Zeus ctónico relacionado con la cosecha y la purificación en época arcaica y quizás desde antes, que se asocia a Afrodita -también en la Acrópolis- y que debía de tener, como posteriormente, distintas facetas, dependiendo de su función (*Polieo*, *Agoraios*, *Hikesios*).

Zeus debía de ser el dios de las purificaciones y rituales “Eupátridas”, vinculado a los procesos de homicidios que estaban intrínsecamente relacionados con la práctica de

⁹⁸ Oikonomides, *op.cit.*, *The Two Agoras...*, p. 12 ss (dos dedicaciones a Zeus Miliquio en lo que considera el ágora vieja), y p. 22 (santuario de *Nymphe*). Wycherley, *op.cit.*, “Pausanias...” (tal vez el templo de Zeus de la colina de las ninfas estaba dedicado al dios con el epíteto Miliquio) y “The Olimpeion...”, *op.cit.*, p. 177. H.A. Thompson, “Pnyx and Thesmophorion”, *Hesperia*, 5, 1936, 151 ss. R.E. Wycherley, “Minor Shrines in Ancient Athens”, *Phoenix*, 24, 1970 (*Nymphe*: frente al Odeón de Herodes). Es posible que el santuario de *Nymphe* se identifique con el de Afrodita *Nymphia*: Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult...*, p. 118.

⁹⁹ Véase nota 78. Véase también R. Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 287.

acogerse al altar de un dios para buscar protección. Precisamente Zeus es el dios de los suplicantes por excelencia, como se vio en el primer capítulo¹⁰⁰.

En este sentido se asocia también a las Euménides, llamadas Erinias o *Semnai*. Esquilo¹⁰¹, en las *Euménides*, sitúa el altar de Zeus *Agoraios* entre el altar de las Erinias y el de *Peitho*, que se encuentran en este espacio al oeste de la Acrópolis “poblado” por divinidades antiquísimas implicadas también en la vida política de la ciudad y que algunos han identificado con el ágora vieja de Atenas¹⁰².

Un indicio claro de la existencia de una exégesis y purificación Eupátrida relacionada con los homicidios y anterior a los procesos purificatorios délficos en Atenas es, como señala Defradas, el enfrentamiento que recoge Esquilo en la *Oresteia*, entre las Euménides y el culto a Apolo. Según este autor Clitmenestra es una imagen de la divinidad de la tierra y Agamenón del propio Zeus. La “religión de Zeus” habría sido reformada por el culto a Apolo de Delfos¹⁰³.

¿Qué hay detrás de todo ello? Topográficamente se encuentran en esta zona de la ciudad mencionada más arriba varios cultos antiquísimos de tipo ctónico asociados entre sí y de

¹⁰⁰ Véanse pp. 21-22 (nota 57) del cap 1º: este culto a Zeus tenía conexiones con la zona del Peloponeso. Véase para este Zeus de los suplicantes y las purificaciones y para las Erinias: Parker, *op.cit.*, *Miasma*, p. 370 ss.

¹⁰¹ Esquilo, *Eu.*, 969-975; véase comentario de A.H. Sommerstein, *Aeschylus, Eumenides*, Cambridge, 1989; este autor postula que fue Esquilo quien indentificó por primera vez a las *Semnai theai*, divinidades protectoras de los suplicantes, con las Erinias, p. 6 ss; en este sentido de la diferenciación de Euménides, *Semnai* y Erinias: A.L. Brown, “Eumenides in Greek Tragedy”, *CQ*, 34, 1984, 260-281. H. Lloyd-Jones, sin embargo, postula la identidad de Erinias, *Semnai* y Euménides, sobre todo porque como divinidades ctónicas tenían un aspecto hostil (Eirinas) y otro más benevolente (*Semnai*): “Les Erinyes dans la tragédie grecque”, *REG*, 102, 1989, 1-9; este autor sugiere que la concepción que aparece en Esquilo puede contener elementos que sean más antiguos que la visión de Homero. Sobre Erinias como divinidades ctónicas antiquísimas, relacionadas con Poseidón y Deméter, también en el Ática, véase más abajo, nota 104 y el apéndice II (pilios) a este capítulo.

¹⁰² Véase apéndice I a cap 4º (ágora).

¹⁰³ Defradas, *op.cit.*, *Les Thèmes...*, p. 160 ss. Purificación de Orestes: primero en Delfos y después también en Atenas (lo cual indica que se necesitaba, además de la de Delfos, otra en Atenas), en el Areópago (en relación a las Erinias y probablemente a Zeus): Parker, *op.cit.*, *Miasma*, p.386 ss.

carácter femenino y junto a ellos, probablemente muy antiguo también, pero posterior, el culto a Zeus.

Cerca se sitúa, además, la sede del *Areópago*, el principal tribunal de homicidios, que, según nuestra interpretación, estaría representado en el s.VII, a partir de Dracón, por éfetas (comisión de areopagitas) sólo Eupátridas (identificados además como el cuerpo del Areópago ya que este órgano completo, probablemente formado por 300 miembros, apenas se reuniría, pues además para ello debían de ser convocados por los éfetas).

Un fragmento de Polemón se ha aducido para excluir a los Eupátridas de los sacrificios llevados a cabo por el *genos* de los *Hesychidai* en honor de las Euménides; sin embargo el texto originario, sin corregir, tiene el significado opuesto, es decir que el *genos* de los Eupátridas participaba, *ho metechei* (corregido por *ou metechei*), del sacrificio. Además las purificaciones, tanto en el mito como en la realidad eran llevadas a cabo por los representantes de las familias aristocráticas más antiguas, como pone de manifiesto Parker¹⁰⁴.

Las Euménides se corresponden con este tipo de divinidades femeninas que forman grupos, como las ninfas o las Moiras, que se hallan bajo la "jurisdicción" de Afrodita. De hecho un escolio a Sófocles asocia a Afrodita con las Moiras, las Euménides y las Erinias, relacionadas todas con Gea (al oeste de la Acrópolis identificada como Curótrofa, apelativo que quizás en origen se daba a Afrodita) y con Epiménides¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Bourriot, *op.cit.* p. 419, nota 45. Polemón fr. 49: C. Muller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Band III, Frankfurt, 1975, pp. 130-1. Para el sacrificio y procesión en honor de las *Semnai* véase Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, pp. 298-299; en el culto a las *Semnai* sólo participaban hombres y mujeres de vida irreproachable (p. 298), y además los *hieropoioi* eran escogidos por el Areópago (D. (21) *Meidias*, 115). Parker, *op.cit.*, *Miasma*, p. 374.

¹⁰⁵ Sch. S., OC., 42. También el léxico de Hesiquio relaciona a las Erinias con Afrodita (Hsch., s.v.). Las Erinias similares a las Moiras: véase Pauly, R.E., suppl. VIII, col. 89. Tanto Afrodita como las Erinias y Deméter llevaban en diferentes lugares el epíteto "*Melainis*" que las asocia al mundo subterráneo: B.C. Dietrich, "Demeter, Erinys, Artemis", *Hermes*, 90, 1962, 129-148 (especialmente p. 132). Lugar de culto a las Erinias en Ática: en el Areópago, en Colono Hipios y en Flia, todos lugares de acceso al mundo subterráneo, relacionados con Deméter: Pauly, R.E. suppl., VIII, col. 128 ss (Flia: Paus., 1.31.4; Colono Hipios: sch. S. O.C. 39; Pauly,

Además, tanto a las Moiras como a Afrodita (también a las Erinias) se ofrecían las primicias por los nacimientos y las bodas¹⁰⁶.

Orestes perseguido por las Erinias, se refugia como suplicante en el altar de la diosa Atenea, lo que nos recuerda otro caso de homicidio real, el de los cilónidas, que también se acogen, según algunas fuentes, en el altar de la diosa de la Acrópolis y se encaminan desde allí hacia el altar de las *Semnai* en el Areópago, momento en el que son asesinados. En esas fecha todavía no se habría introducido el ritual purificadorio de Delfos y prueba de ello es que el *agos* provocado por el homicidio, que necesita una purificación, no se hace depender de Delfos, lugar con el que los Alcmeónidas mantenían relaciones estrechas, sino de Epiménides el cretense.

Tanto el tipo de purificación como su personalidad y sus conexiones están en consonancia con la supuesta “reacción Eupátrida” que hemos postulado con Dracón y Mirón de Flia. En torno a Epiménides giran una gran cantidad de tradiciones elaboradas probablemente sobre una base real y que hicieron de él un personaje de leyenda semidivinizado. Lo importante es señalar la posibilidad real de que se llevara a cabo una purificación después del juicio de Mirón, que se encargaría a una persona experta en este tipo de “trabajos”. En cualquier caso estaría en consonancia con los rituales y cultos “Eupátridas”, anteriores a Apolo de Delfos, que hemos analizado más arriba. Parke y Wormell señalan que algunos versos atribuidos a Epiménides dan pie para pensar que éste no era precisamente un emisario de Delfos (donde se refugian los Alcmeónidas),

R.E. suppl., VIII, col. 129-130; Deméter en Colono, lugar de purificación: s. OC., 681-5). Colono tiene, además, relación con fuentes de agua y con los caballos, como Deméter Erinis de Arcadia y en Beocia, asociada a Poseidón; véase más abajo, apéndice II a este capítulo (pilios).

¹⁰⁶ Esquilo, *Eu.*, 835. Erinias: Esquilo, *Eu.*, v. 885.

sino todo lo contrario, un purificador elegido por la aristocracia de la ciudad, es decir, según nuestra interpretación, los Eupátridas del Pedion, como Mirón de Flia.¹⁰⁷

Epiménides está especialmente relacionado con las ninfas, por las que fue alimentado, y con Zeus. Según Teopompo cuando estaba construyendo un templo a las Ninfas una voz del cielo le dijo: “Epiménides, no un templo a las Ninfas sino a Zeus”. Otros testimonios lo asocian al culto de Afrodita y Zeus unidos. En Esparta, como se vio más arriba, levantó el santuario consagrado a Zeus Olimpio y Afrodita Olimpia; sus conexiones con Esparta también son otro indicio de su relación con esta facción del Pedion que mantenía buenas relaciones con los lacedemonios. Además la tradición ateniense sostenía que el templo de las Euménides había sido levantado por el propio Epiménides¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Véanse notas 66, cap 1º y 112, cap 3º: la purificación de Epiménides y el juicio de los Alcmeónidas pudo haberse efectuado justo después del atentado de Cílón, o, como se infiere del relato de Plutarco y tal vez de Aristóteles, después de Dracón, en la última década del s.VII. Probablemente el papel de mediador de Solón en el juicio de Mirón (Plu., Sol., 12) se inventó con posterioridad (Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*, p. 83), así como su relación con Epiménides. Lo que provocó esta asociación fue tal vez la actividad del legislador en relación con cultos y rituales (como Epiménides), y su papel como mediador de la *stasis* entre facciones, para lo que estableció el juramento a Zeus apaciguador y purificador (pp. 23-24 y nota 65 del cap 1º). Véase sobre Epiménides también: Hopper, *op.cit.* “Plain, Shore...”, p. 212, nota 212. Jacoby, *op.cit.*, *FGh*, p. 313; M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983, p. 45 ss. H.W. Parke y D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*, Oxford, vol I, p. 111 (Solón reacciona a favor de Delfos y de los Alcmeónidas y establece el exégeta pitocresto). Véase también sobre Epiménides, elegido por los antiguos exégetas de Atenas: S. Humphreys, *op.cit.*, “The Evolution...”, p. 233, nota 5. Exégesis de los Eupátridas en relación a la purificación de suplicantes: Parker, *op.cit.*, *Miasma*, p. 371; *FGh* 356 *Eupatridon Patria*, F 1. Según L'Homme-Wéry (*op.cit.*, *La perspective...*, p. 324) el agos provocado por la muerte de Cílón sería proclamado por los Eumólpidas; aunque existen coincidencias entre el ritual purificadorio de Eleusis y el ateniense (como el “*Dios kodion*”: véase más arriba nota 73 y 88), derivadas, desde nuestro punto de vista, del acercamiento de los rituales agrarios atenienses y eleusinos y de la inserción de los nobles eleusinos en la facción del Pedion y del *asty* en el s.VII, probablemente el agos y la purificación de Epiménides derivan de los rituales de los Eupátridas.

¹⁰⁸ Teopompo en D.L. 1.115. Santuario de Esparta: Paus., 3.12.11. Relación estrecha de Epiménides con Esparta hacia finales del s.VII: J.N. Bremmer, “The Status and Symbolic capital of the Seer”, en *The Role of Religion in Early Greek Polis*, R. Hägg, ed., Stockholm, 1996, p. 104. Fundación del templo de Euménides: D.L. 1.112. El “*Kyloneion*” también por esa zona, construido junto al templo de las Erinias: Polemón en sch. S., OC. 489; Pauly, R.E. XI, col. 2461 (Honigmann), *kyloneion*; L'Homme-Wéry postula la hipótesis de dos santuarios de las Erinias, una a la salida de la Acrópolis y otro en el Areópago (*op.cit.*, *La perspective...*, p. 321). La posibilidad de un culto a Zeus, posiblemente muy antiguo, vinculado a las Euménides y a las purificaciones de los delitos de sangre, característico del mundo “dorio” (en el Peloponeso, en Cirene...: véase cap. 1º, p. 13 ss), pero extendido también por las Cícladas y, como postulamos en este capítulo, en Atenas en el s.VII, se desprende de la *Lex Sacra* de Selinunte: M.H. Jameson, *op.cit.*, *A Lex Sacra...*, p. 58 ss.

Todas estas asociaciones con Zeus, las ninfas, Afrodita y las *Semnai* o Erinias, muestran que la purificación que se llevó a cabo en Atenas después del atentado de Cilón se hizo mediante procesos purificatorios propios de Atenas, de los que tenían un conocimiento exclusivo los Eupátridas de la facción del Pedion, es decir, los que habían detentado tradicionalmente los cultos del *asty*, que mantenían relaciones de amistad con los espartanos.

Todas las conexiones de Epiménides con divinidades y héroes atenienses, que debieron irse elaborando con el tiempo, están en consonancia con esta realidad. Epiménides se identifica con *Bouzyges*, ya mencionado, y se asocia en el Eleusinion de Atenas a Triptólemo, héroe de Eleusis destacado desde Atenas en el s.VI, cuya función en su lugar de origen debía de ser similar a la de *Bouzyges*¹⁰⁹. Además junto a Deméter *Chloe* y Gea Curótrofa se encuentra el culto a *Blaute* (sólo conocido por inscripciones), tal vez una ninfa o la propia Afrodita, cuyo emblema, una sandalia, se relaciona con las serpientes y, por tanto, con Zeus Miliquio; esta divinidad ha sido identificada por Oikonomides con *Baltes* o *Blastas*, la madre (una ninfa) de Epiménides¹¹⁰.

¹⁰⁹ Véase nota 117, cap 3º.

¹¹⁰ Oikonomides, *op.cit.*, *The Tow Agoras...*, p.39 ss. Véase Kearns, *op.cit.*, *The Heroes...*, p. 152. Sud., s.v. *Epimenides*. Véase también Demoulin, *op.cit.*, p. 93. sobre *Blaute* se han dado varias interpretaciones: Elderkin relaciona a *Blaute* con la diosa fenicia "Balaat", conocida en Grecia como Afrodita (la asocia en concreto con Afrodita Pandemos): G.W. Elderkin, "The Hero on a Sandal", *Hesp.* 10, 1941, 381 ss. L. Beschi "Contributi di topografia ateniense", *ASAtene*, 29-30, 1967-68, p. 519. Véase también Th. Hadzisteliou- Price, *Kourotrophos*, Leiden, 1978. Recientemente Pirenne-Delforge (*op.cit.*, *L'Aphrodite*, p. 60 ss), sitúa el templo de *Blaute* y Curótrofa, una de las Cecrópidas que distingue de Gea Curótrofa, al norte de la Acrópolis en la cueva que se atribuía a Aglauro con anterioridad al hallazgo del *horos* "in situ" al este de la Acrópolis. Todos estos contactos posibles de "Blaute" con Afrodita, y tal vez con Zeus Miliquio... no se contradicen con su asociación con Epiménides, el fundador de santuario de Zeus Olimpio y Afrodita en Esparta; precisamente, además, Epiménides se "asienta" en esta zona donde se sitúa el "Kyloneion" y el "Bouzygion", el santuario de Gea Curótrofa, de Afrodita y el altar de las *Semnai*. Tal vez *Blaute*, *Blastas* o *Baltes*, una ninfa del entorno de Afrodita, se asoció a Epiménides, que tenía también sus conexiones con esta diosa, porque la purificación que se llevó a cabo se vinculó especialmente a esta parte de la ciudad del oeste de la Acrópolis donde se erigió el "Kyloneion".

También se entiende por qué posteriormente se situó a Epiménides a finales del s.VI, en lugar de en el s.VII, al “reproducirse” una situación similar (buscándose intencionadamente las similitudes) a la acontecida tras el atentado de Cilón: Iságoras de la facción del Pedion, aliado con Cléomenes de Esparta y enfrentado a los Alcmeónidas, contra los que vuelve a sacar el asunto del *agos* (también a finales del s.VI los espartanos llevaron a cabo una “limpieza” expulsando a 700 casas; no olvidemos la consideración de los Eteobútidas como *genos katharos* y *gnesios*).

Epiménides se relacionó con la época de Solón. La razón no fue probablemente porque coincidieran ambos personajes, como afirma Plutarco, ni tampoco porque la purificación de Epiménides se llevara a cabo con Solón, sino más bien porque el legislador del s.VI probablemente realizó una “purificación” similar, como se vio en el capítulo primero, mediante el juramento por *Zeus Hikesios, Katharios y Exakester*, es decir por el dios y rito “Eupátrida”, que no tenía ya como finalidad la expulsión de los Alcmeónidas, sino, por el contrario, un consenso entre aristócratas, y probablemente la amnistía de esta familia.¹¹¹

¹¹¹ Epiménides y Solón: véase más arriba, nota 107. Ley de amnistía de Solón: Plu. *Sol.*, 19.4. Probablemente, como suponen P. Lévêque y P. Vidal-Naquet (*op.cit.*, p. 34), los Alcmeónidas se beneficiaron de la amnistía de Solón. El problema con esta ley sobre los *atimoi*, transmitida por Plutarco, se encuentra en que, según la misma, los que eran *atimoi* antes del arcontado de Solón resultaban *epitimoi*, salvo aquellos (*plen hosoi*) juzgados por los *basileis* por *phono*, *sphagaisin* (degüello, o asesinato político) o tiranía en el Areópago, por los éfetos o en el Pritaneo, es decir precisamente aquellos tribunales (y crímenes) implicados con probabilidad en el juicio de los cilónidas y en la expulsión de los Alcmeónidas (los primeros serían acusados de tiranía y los segundos de asesinato político). Esta contradicción con la supuesta intención de Solón de reconciliar a la clase dirigente (por el juramento por Zeus apaciguador: véase cap 1º, p. 23), y especialmente permitir la vuelta a Atenas de los Alcmeónidas, la solucionan P. Lévêque y P. Vidal-Naquet (*op.cit.* p. 35) proponiendo que la maldición de los Alcmeónidas pudo venir de Delfos y no de los tribunales atenienses. Sin embargo esto no cuadra con las relaciones de los miembros de esta familia con Delfos (véase cap. 2º, nota 36 y más arriba, nota 35), y con la hipótesis, que planteamos en este capítulo, de la expulsión de los Alcmeónidas y la purificación que siguió propia de los rituales purificatorios atenienses (de los Eupátridas), diferentes de las prácticas delficas. Posiblemente esta ley general de Solón sobre los *atimoi* se refiere principalmente a los campesinos endeudados, como suponen varios autores, como Rhodes (*op.cit.*, *Commentary*, p. 111) que señala, consecuentemente, la probabilidad de que en las leyes de Dracon hubiese disposiciones sobre los hectémeros, como podría desprenderse de la poesía de Solón en la que señala que algunos habían sido esclavizados legalmente (*dikaioi*: Sol., 24, Rodríguez Adrados, *Líricos*, vol.I, p. 202, lin., 10;

Pero además el legislador instauró otro juramento (de la Heliea) por Zeus, Apolo *Patroos* y Deméter, como se vio en el capítulo 2º. Es decir, es Solón quien introduce en Atenas las prácticas purificadoras de Delfos, y la exégesis de las mismas, probablemente ya con la figura institucional del exégeta pitocresto, como ha supuesto Jacoby¹¹², pero con la peculiaridad de hacerlo “al modo de” o “insertado en” las antiguas tradiciones “Eupátridas”: el Apolo Pitio de Delfos se convierte en *Patroos* para la ciudad, nuevo patrón de *toda* la exégesis (sin descartar a Zeus que queda en un segundo plano) y de los

véase apéndice a cap. 1º, nota 17); también: S. Humphreys, *op.cit.*, “A Historical...”, p. 33 ss (*atimoi* serían los pequeños campesinos endeudados, aunque, por otra parte, no admite la posibilidad de que las leyes de Dracon contuviesen otras disposiciones distintas a las de homicidios). La posibilidad de que los campesinos endeudados y esclavizados resultaran *atimoi* se desprende también de la realidad posterior en la que los deudores del estado resultaban *atimoi* (A.R.W. Harrison, *the Law of Athens*, Oxford, 1971, vol II, p. 172 ss), como se puede ver en el decreto de Patroclides, citado por Andócides, que reproduce (aunque posiblemente no de forma literal) la ley de Solón: And., (1) *Misterios*, 79 (véase comentario de D.M. MacDowell, *Andocides on the Mysteries*, Oxford, 1989); véase Rihll, *op.cit.*, “Hektemoroi...”, p. 122. Sin embargo el significado de *atimos* en la ley de Solón no tendría el sentido posterior de “privado de derecho de ciudadanía”, ya que los campesinos en el Ática anterior al legislador no tenían derechos políticos, sino que significaría, más bien, algo así como “fuera de la comunidad”, “proscrito” (similar al fármacos) o “privado de defensa” (Sealey, *op.cit.*, *Athenian*, p. 114 y Humphreys, *op.cit.*, “A Historical...”, p. 33 ss). El mismo Solón menciona en su poesía que el demos tenía su *time* (distinta de la de los *agathoi*), definida por primera vez legalmente con el legislador: Sol, 5, “pues di al demos tanto honor (*geras*) como le basta, sin quitar ni añadir a su *time*; y de los que tenían el poder y eran considerados por sus riquezas, también de estos me cuidé... (Rodríguez Adrados, *Líricos*, vol.I, p. 191; O. Murray, “The Solonian law of hubris”, en *Nomos*. P. Cartledge et al., eds., p. 141). Si se entiende, por tanto, esta ley de Solón como una decreto general para reintegrar a los campesinos proscritos por deudas, *atimoi*, en el que se deja aparte o fuera a los *atimoi* por causas políticas o criminales, habría que considerar la posibilidad de que Solón estableciese alguna otra disposición en la que se ocupara de reintegrar a las familias aristocráticas proscritas y que posiblemente vivían fuera del Ática (como los Alcmeónidas); esta distinción entre las leyes o disposiciones de las que se beneficiaría el demos de aquellas dirigidas para los *aristoi*, se ve reflejada también en el doble juramento establecido por Solón: “Por Zeus *Hikesios*, *Katharsios* y *Exakester*”, para la clase dirigente, como supusimos en el primer capítulo; y por “Zeus, Apolo y Deméter”, el juramento de los heliastas, para todo el demos (véase capítulo 2º, p. 84 ss); esta distinción se puede ver también en la poesía misma de Solón, como en el fragmento citado más arriba, o en la que habla de la liberación del demos y de la redacción de sus leyes: “escribí leyes tanto para el hombre del pueblo (*to kako*), como para el rico (*kagathos*), reglamentando para ambos (*eis hekaston*) una justicia recta” (R. Adrados, *op.cit.*, *Líricos*, vol.I, p. 202).

¹¹² Véase cap. 2º, p. 84 ss. Sobre exégesis: notas 83 del cap 1º, y 113 del cap. 3º. Jacoby supone que hay varios pitocrestos (tres) y sugiere que fueron establecidos por Solón para permitir el retorno de los Alcmeónidas, que se beneficiarían de la amnistía del legislador: Jacoby, *op.cit.*, *Atthis*, p. 28 ss (especialmente pp. 39-41). Sobre la amnistía de los Alcmeónidas con Solón véase también Fornara y Samons, *op.cit.*, p. 8. Sigue a Jacoby al aceptar la creación de los exégetas *pythochrestoi* en época de Solón: I. Malkin, *op.cit.*, “Delphoi...”, pp. 140-141.

“Eupátridas” “de siempre” y de los tal vez “nuevos Eupátridas”, como Salaminios y Cérices (que detentan el culto de Apolo Patroos y Apolo Pitio -como heraldos-, respectivamente). En este sentido Orestes, protegido del Apolo délfico, puede denominarse también con el apelativo de “Eupátrida”¹¹³.

Apolo Patroos con Solón adquiere todavía una mayor proyección en el sentido de que lo establecer como el “eje” sobre el que se levanta no sólo el consenso entre “nuevos y antiguos Eupátridas”, sino también el consenso con el demos, al hacerlo el dios patrón de la nueva ciudadanía ateniense, insertado en el juramento de los arcontes y en el de los heliastas.

Por último, otro indicio de la relación de Zeus con la facción oligárquica del Pedion y del *asty*, es decir de un sector de la aristocracia que hemos supuesto eran los Eupátridas, se encuentra en la fiesta de las Sinecias. Esta celebración, reorganizada por Solón tenía un marcado carácter oligárquico, como se vio más arriba, frente a las “aristocráticas” Panateneas. El hecho de que jueguen un papel fundamental los *phylobasileis*, herederos de los *basileis*, es ya significativo. Pero, además, el protagonismo en la fiesta lo detentaba una de cuatro las tribus jónicas, llamada *Geleontes*, por ser éste el nombre de uno de los hijos deIÓN. Geleonte es también un epíteto de Zeus, que debía de ser el patrón epónimo de la tribu. Además se conoce una fratría con ese nombre que tenía su centro en la ciudad de Atenas pero debía de tener como límite el Cefiso, precisamente el lugar a donde llegaba la procesión de las Esciraforias, donde se rendía culto a Zeus

¹¹³ S., *El.*, 160: el texto se puede leer también “Eupátrida de Zeus” (Oliver, *op.cit.* *The Athenian Expounder*, p. 32, nota 17; Defradas, *op.cit.* *Les Thèmes*, p. 169 nota 1). Tal vez Orestes, el representante de Apolo, su “exegeta” (calificado incluso como pitocresto: Esquilo, *Ch.*, 940; Defradas, *op.cit.*, *Les Thèmes*, p. 200), que aparece también en Atenas en relación a otras fiestas y rituales, como las Antesterias, pudo haber sido el prototipo de “Eupátrida de Zeus” antes de serlo “de Apolo”.

Miliquio, que tal vez se identificó con *Geleon* en época de Solón¹¹⁴. Según Pólux la tribu de Geleontes había detentado con anterioridad otros nombres, relacionados, como señala Robertson, con la ciudad de Atenas y la Acrópolis (“Cecropia” y “*Cranais*”), y con Zeus (“*Dia*”)¹¹⁵. Más adelante vamos a analizar la división del Ática y el establecimiento de las cuatro tribus jónicas que fueron, en nuestra opinión, instauradas por Solón sobre una organización territorial anterior ahora ligeramente modificada. La tribu de los Geleontes, de “*Dia*”, se correspondería con esta facción y zona del Pedion “Eupátrida”; de ahí su preeminencia en el ritual de las Sinecias, fiesta que conmemoraba la reunión de todos los territorios del Ática, que hemos relacionado con el final de un proceso largo de unificación, hacia finales del s. VIII o principios del s. VII, momento en el que se establece el arcontado como magistratura principal y el Consejo del Areópago. Esta “última” y total unificación se llevó a cabo probablemente bajo la dirección de esta facción del *asty* y su entorno, lo que se vio reflejado en el ritual¹¹⁶.

Recientemente F. de Polignac ha señalado en relación al culto de Zeus en las montañas, principalmente en el Himeto y el Parnes, característico de época arcaica y específicamente del s. VII, que éste concernía de forma especial a la clase hoplítica que comienza a desarrollarse en esos momentos en el Ática; es decir, se trataría de un culto agrario del campesinado ático, expresado en fiestas como las Diasias (dedicadas a Zeus

¹¹⁴ Sobre las Sinecias véanse notas 68 y 106, cap. 1º. Robertson, *Festivals...*, *op.cit.*, p. 34 ss. Fratría de Geleontes: Ch. W. Hedrick, “Phratry Shrines of Attica and Athens”, *Hesperia*, 60, 1991, p.243: tenía un santuario en el río Cefiso atestiguado por un *horos* del mismo hallado cerca del ágora; véase también Lambert, *op.cit.*, *The Phratres...*, p. 308. El epíteto “*Geleon*” para Zeus está poco documentado (IG II² 1072 ,lin. 4-6: sacerdote de Ares, Enyalio y Zeus *Geleon* y también hierocérice; Wycherley, *op.cit.*, “The Olimpeion...”, p. 178) por lo que debió de ser una “creación artificial”, probablemente al aplicarse este nombre, “Geleontes”, a una zona (Pedion), cuyo culto emblemático era el de Zeus conocido con el epíteto Patroos, en época de Solón. Véase para Zeus *Geleon*: Von Hans Swchable, *op.cit.*, *Zeus*, col. 1066.

¹¹⁵ Poll., 8.109. Robertson, *op.cit.*, *Festivals...*, p. 68.

¹¹⁶ Más adelante (cap. 6º) se verá cómo de la posible composición de las cuatro tribus y su representatividad en el Consejo pueden sacarse conclusiones explicativas del texto de Aristóteles (Ath. Pol., 13.2) sobre la elección de 10 arcontes después de Damasias.

Miliquio), en las que, como menciona Tucídides, en el episodio de Cilón acudió el demos desde el campo (*pandemei ek ton agron*). Este autor ha postulado también la existencia de un culto paralelo de tipo aristocrático a Zeus con una orientación más panhelénica, y que ambos cultos no se hallarían todavía del todo bien coordinados.¹¹⁷

Esta hipótesis de Polignac cuadra bien con el culto a Zeus que postulamos en el capítulo primero, Zeus *Eleutherios*, establecido por Solón como garante de la libertad recientemente adquirida del demos esclavizado sobre la base, por otra parte, de una importancia anterior del culto a Zeus en el ágora de la ciudad, como dios de suplicantes, purificaciones, juramentos... (*Hikesios*, *Katharsios*, pero también *Agoraios* y *Miliquio*). Sin embargo podrían añadirse algunas matizaciones a la hipótesis de Polignac: en primer lugar, el culto ctónico y agrario de Zeus, como se ha visto en este capítulo, aunque podía concernir de forma especial al campesinado, estaba en manos aristocráticas, por lo menos en sus manifestaciones “públicas”, como purificaciones, fiestas...; es el caso de las Diasias en las que el demos acude al *asty* y, con el asunto de Cilón, a la Acrópolis, probablemente siguiendo a sus “jefes”, a los *aristoi* de sus comunidades, tal vez de las fratrías en las que se hallaban inscritos (también, como se verá en el capítulo 6º, el intento de tiranía de Damasías provoca una reacción “Eupátrida” en colaboración posiblemente con sus antiguas “clientelas”, *agroikoi* y *demiourgoi*). Es este mismo culto

¹¹⁷ F. de Polignac, “Sanctuaires et société en Attique géométrique et archaïque”, en *Culture et cité: l'avènement d'Athènes à l'époque archaïque*, S. Verbanck-Piérard y D. Viviers, eds., Bruxelles, 1995, 75-101, pp. 77 ss y 95-6 (véase la apreciación que hace este autor de la relación especial de los grupos de élite de Atenas, de los *astoi*, con la diosa poliada Atenea, como factor de prestigio y fuente de legitimación política, que les confería una preeminencia con respecto a la aristocracia de zonas más periféricas: p. 90); F. de Polignac, “Entre les dieux et les morts. Status individuel et rites collectifs dans la cité archaïque”, en *The Role of Religion*, Hägg ed., 1996, 31-40, p. 39; F. de Polignac, “Divinités régionales et divinités communales dans les cités archaïques”, en *Les Panthéons des cités des origines à la Périégèse de Pausanias*, Kernos, suppl., 8, V. Pirenne-Delforge, ed., Liège, 1998, 23-34, pp. 33-34. Para los cultos de las montañas véase cap. 2º, nota 16. Diasias: Th., 1.126.6. El Zeus venerado en el Himeto y el Parnes era Zeus Epacrios, que aparece en el calendario de Erquia: G. Daux, “La grande Démarchie: un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia)”, *BCH*, 87, 1963, p. 621-622 (para los sacrificios realizados a Zeus Miliquio y Epacrios en este calendario: p. 629).

ctónico y agrario del Ática al que los aristócratas dan una orientación panhelénica, “olímpica”, como podría deducirse del análisis del culto ctónico a Zeus junto al Iliso, sobre el que se levanta el culto a Zeus Olimpio (en sus cercanías); o también en la figura del propio Epiménides, vinculado con divinidades femeninas ctónicas, como las Erinias o la propia Afrodita (y Blaute), pero a la vez con Zeus Olimpio en Esparta, como se vio más arriba. Más adelante (en el capítulo 5º) se verá cómo este doble culto a Zeus, aristocrático y del demos, puede tal vez reconocerse en la primitiva fiesta de las Sinecias, dirigida por los *aristoi*, en los epítetos Patroos y Fratrios para Zeus (y Atenea). Lo que sí parece más probable es que los cultos mismos de las montañas (en el Himeto y el Parnes) del s.VII, en los que se han descubierto ofrendas con inscripciones que podrían apuntar a la esfera de lo “privado”, sean, como señala Polignac, depositarios o emblemáticos del campesinado y específicamente de la clase hoplítica, afectada en el s.VII por la presión de los *aristoi* y el problema de la esclavización. En este sentido puede ser significativo que el culto posterior de Zeus *Eleutherios* sea objeto de ofrendas relacionadas con el mundo de la guerra, como escudos de hoplitas.¹¹⁸

En segundo lugar, es probable que estos cultos de las montañas del s.VII, del Himeto y el Parnes, conciernan de manera especial al campesinado, tal vez recientemente organizado como hoplitas, *de la zona central*, es decir en torno al *asty* y la llanura del Pedion, ya que, como ha señalado A.M. D’Onofrio¹¹⁹, el culto del Himeto estaba más orientado hacia la *chora* que rodeaba Atenas y no tanto hacia la *mesogaia*, y el del Parnes posiblemente se relaciona con la zona de *Acharnai*, centro fundamental en época posterior del reclutamiento de hoplitas. Más adelante, en el capítulo 6º, se verán las

¹¹⁸ Véase la nota anterior (Polignac). Para escudos ofrecidos a Zeus Eleutherios: Wycherley, *op.cit.*, *Agora III*, p. 25 s.

¹¹⁹ A.M. D’Onofrio, *op.cit.*, “The 7th Century B.C. in Attica...”, pp. 70-72.

implicaciones que pudo tener esta concentración de campesinos hoplitas en la zona central del Ática (el *asty* y Pedion) y las relaciones de cierta dependencia que todavía podían mantener estos campesinos con los Eupátridas, es decir los *aristoi* de más renombre, originarios de esta zona del Ática (el *asty* y su *chora*) desde la que, como se analizará en el próximo capítulo, se había promovido la unificación del Ática.

APÉNDICE I A CAPÍTULO 4º

La localización del ágora vieja.

En el primer capítulo se analizaron los cultos y edificios propios del ágora vieja que se repiten en muchos casos en el ágora nueva del Cerámico. No se entró a considerar dónde se localizaba el ágora antigua de la ciudad, aunque sí se hizo alusión a las diversas teorías. La mayoría de los autores la han situado al oeste de la Acrópolis (Oikonomides al suroeste y Travlos al noroeste) coincidiendo con la entrada de la misma.¹

Sin embargo a partir del descubrimiento de Dontas de un *horos in situ* del templo de Aglauro al este de la Acrópolis, algunos autores, como Robertson, la sitúan en esta zona de la ciudad.²

A favor de esta segunda teoría está, además de este hallazgo arqueológico, el testimonio de Clidemo sobre el templo de Ilitía del Iliso, al que se accedía *pros agora*. También se infiere de la descripción de Pausanias, pues parte, en su itinerario hacia el templo de Zeus Olímpico en el Iliso, del Pritaneo, sede de Hestia, situado junto al santuario de Aglauro y

¹ Véase nota 48, cap. 1º. Al sureste de la Acrópolis: Oikonomides, *op.cit.*, *The Two Agoras...*; recientemente este autor ha intentado mantener su identificación del ágora al oeste de la Acrópolis (tras el descubrimiento de Dontas: véase la nota siguiente) postulando varios lugares de culto a Aglauro: Al. N. Oikonomides, "The Athenian Cults of the Three Aglauroi and their Sanctuaries below the Acropolis", *AncW*, 21, 1990, 11-17. Ágora al noroeste de la Acrópolis, al sureste del Cerámico: Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, p. 8, fig. 5. Entre el Areópago y la Acrópolis: Wycherley, *op.cit.* *The Stones...*, p. 27; véase también R.E. Wycherley, "Archaia Agora", *Phoenix*, 20, 1966, 285-293.

² Dontas, *op.cit.*, "The true Aglaurion"; Robertson, *Festivals...*, *op.cit.*, p. 43 ss y Robertson, "Solon's Axones...", *op.cit.*, p. 158 ss. Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult...*, sitúa el Anakeion y el santuario de Aglauro al este de la Acrópolis, siguiendo a Dontas (p. 149 ss); N.W. Slater, "The Ienaeon theatre", *ZPE*, 66, 1986, pp. 263-264; también: A. Schachter, "Policy, cult and the Placing of Greek Sanctuaries", en *Le Sanctuaire Grec*, O. Reverdin y B. Grange ed., Genève, 1992, p. 31-32 y A. L. Boegehold, *op.cit.*, *Agora* 28, p. 50 (sitúa el Pritaneo al este de la Acrópolis, de acuerdo al hallazgo de Dontas). Ch. Schnurr, "Die alte Agora Athens", *ZPE*, 105, 1995, 131-138; Shear, *op.cit.*, "Isonomous...", en *The Archaeology of Athens...*, Coulson, et al., eds., p. 226 ss; Papadopoulos, *op.cit.*, "The Original...", p. 107 ss. S.G. Miller, "Architecture as Evidence...", p. 202 ss (al noreste); E. Lippolis, "Tra il Ginnasio di Tolomeo ed il Serapeion: la ricostruzione topografica di un quartiere monumentale di Atene", *Ostraka*, 4, 1995, 43-67.

el *Anakeion*, descritos a continuación del témenos de Teseo y del altar de Eleos en “el ágora”, y recorre el templo de Serapis, el lugar del pacto entre Teseo y Piritoo (tal vez el *horkomosion*) y, como Clidemo, el templo de Ilitia.³

A pesar de ello es innegable la existencia al oeste de la Acrópolis de una zona dedicada a edificios y cultos “políticos”, como el mismo Areópago y el templo de Afrodita Pandemos y *Peitho*, que Apolodoro relaciona con “el ágora vieja”.⁴

Cabría suponer que del mismo modo que en el s.VI se traslada el ágora al Cerámico, también en los muchos siglos de la vida de Atenas desde la época micénica pudo trasladarse el ágora, o el centro político-religioso fundamental, de acuerdo con los nuevos intereses y cambios de la ciudad.

³ Clidemo en Ann. Gr. Bekker, s.v. *Agra*. Paus., 1.17 y 18.2-6 (véase comentario de L. Beschi y D. Musti, Fondazione L. Valla-A. Mondadori). El *horkomosion* mencionado en Plu. *Thes.*, 27, en relación al pacto con las amazonas está cerca del *Theseion*. Sobre la topografía de la zona del Iliso: R.E. Wycherley, *op.cit.*, “Pausanias...”, E. Vanderpool, en “The ‘Agora’ of Pausanias I, 17, 1-2”, *Hesperia* 43, 1974, 308-310, postula que lo que Pausanias llama “ágora” sería el mercado romano; sin embargo, como señala Robertson (*op.cit.*, *Festivals*, p. 46), Pausanias designa con este nombre el centro sacralizado por excelencia de la ciudad (véase nota 50 del capítulo 1º). Después de su descripción del Iliso, Pausanias vuelve al Pritaneo (1.20) y desde allí recorre la parte sur de la Acrópolis, pasando por el santuario de Asclepio (1.21.4), hasta los santuarios de Afrodita Pandemos, Deméter Cloe y Gea Curótrofa (1.22); no tiene sentido en este recorrido situar el Pritaneo y el ágora vieja al noroeste de la Acrópolis como se ha hecho tradicionalmente. Además Pausanias, aunque sitúa la descripción del barrio que él denomina “el ágora” (cap 17, con el altar de Eleos, el gimnasio de Ptolomeo y el *Theseion*), a continuación de la descripción del ágora nueva del “Cerámico”, parece que está iniciando un nuevo capítulo, mientras que pasa del capítulo 17 al 18 (con la descripción del *Anakeion*, el santuario de Aglauro, el Pritaneo, desde donde accede al Iliso) sin romper la continuidad del recorrido y del relato. Otros testimonios sitúan en la misma zona el *Theseion*, el *Anakeion* y santuario de Aglauro: Harp. s.v. *Polignoto* (*Thesauro* enmendado por *Theseion*); Polyaen. 1.21.2; Arist. *Ath.*, 15.4; Plu., *Cim.*, 4.5-6. Véase Wycherley, *op.cit.*, *Agora* III, p. 113 ss; S. Miller, “Old Discoveries from Old Athens”, *Hesperia*, 39, 1970, 223-231; véase también Robertson, *op.cit.*, “Solon’s Axones...”, p. 159 ss.

⁴ Santuario de Afrodita Pandemos: Apolodoro en Harp. s.v. *Pandemos*; Paus., 1.22. Beschi, *op.cit.*, “Contributi...”, p. 521; Pirenne-Delforge, *op.cit.*, *L’Aphrodite...*, p. 26 ss. Véase notas 97 y 110 del cap 4º. La mayoría de los autores piensan que Apolodoro se equivoca la relacionar a Afrodita Pandemos con el ágora vieja. Algunos sugieren que confunde este santuario con el de Afrodita y Eros del norte de la Acrópolis (Dontas, *op.cit.*, “The true Aglaurion”, p. 63; Robertson, *Festivals...*, *op.cit.*, pp. 50-51); otros (Thompson y Wycherley, *op.cit.*, *Agora* XIV, p. 19), con el de Afrodita del ágora del Cerámico; Pirenne sugiere que Afrodita Pandemos nació vinculada a otro lugar y posteriormente se trasladó al oeste de la Acrópolis (*op.cit.*, *L’Aphrodite...*, p. 28); véase nota 47, cap 1º. Areópago: Paus., 1.28.5.

La parte este de la Acrópolis, por donde posiblemente subieron los persas a la Acrópolis a principios del s.V⁵, sería el lugar en la que se situó “el ágora” en la época oscura, momento del gobierno de la *basileia* en Atenas, anterior a la unificación de todos los territorios; desde allí se accedía fácilmente al Iliso, donde se encuentran muchos cultos que se han asociado con esta época y específicamente con el *basileus* (Egeo, Teseo, sus hijos). Además, en los festivales más antiguos, como las Antesterias, se vinculan en el ritual ambas zonas: el Iliso y los edificios del ágora como el Pritaneo o el *Thesmothetion*.⁶

Tal vez en el momento del final del proceso de sinecismo (fines del s.VIII o principios del s.VII) se inaugura un nuevo espacio consagrado a la vida política donde se sitúa el

⁵ Posiblemente fue por allí por donde los persas entraron en la Acrópolis, cerca del santuario de Aglauro, como menciona Pausanias (1.18.2); unos pocos hombres escalaron la Acrópolis cerca del santuario de esta divinidad, situado en el lugar por donde se tiró desde la Acrópolis (Filócoro, *FGrH* 328 F 105), probablemente en esta parte del este de la Acrópolis (Hdt., 8.52.3); Robertson, *Festivals...*, *op.cit.*, p. 44-45; Jeppesen, *op.cit.*, *The Theory...*, p. 40; Shear, *op.cit.*, “*Isonomous...*”, p. 227. Pisistrato reclutó a la población cerca de la entrada de la Acrópolis, junto al santuario de Aglauro, el *Theseion* y el *Anakeion*: Arist. *Ath.*, 15.4; Polyaen., 1.21.2. Generalmente se ha relacionado esta entrada con los propileos del oeste de la Acrópolis, pero es probable que se tratara más bien de una entrada al este: Dontas, *op.cit.*, “The true Aglaurion”, pp. 58-9; Robertson, *op.cit.*, *Festivals...*, p. 45; B. Kiilerich, “The Olive-Tree Pediment and the Daughters of Kekrops”, *Acta ad Archaeologiam et Artium Historiam pertinentia*, VII, 1989, 1-21, p. 17. Entrada por la que subieron los persas al sureste de la Acrópolis cerca del teatro de Dioniso (de modo que se relacionan los concursos trágicos con el sitio en el que Pisistrato desarmó a los atenienses): N. Cucuzza, “L’Aglaurion, Pisistrato e il Propylon tes Akropoleos di Atenes”, *Annali di Archeologie e Storia Antica*, 3, 1996, 91-97. Para la entrada micénica, situada al oeste de la Acrópolis: W. B. Dinsmoor, en *The propylaia to the Athenian Akropolis, vol I, the Predecessors*, Princeton-New Jersey, 1980; recientemente: J.C. Wright, “The Mycenaean Entrance System at the West End of the Akropolis of Athens”, *Hesperia*, 63, 1994, 323-360.

⁶ Para la *basileia* y las Antesterias véase cap 3º, p. 125 ss. Egeo, Teseo y Demofonte: nota 83, cap 4º. Sobre todos estos edificios del ágora vieja, residencia de los arcontes, véase Robertson, “Solon’s Axones...”, p. 159 ss. El Pritaneo y el *Boucolion* eran escenario no sólo de algunos rituales de las Antesterias sino de las fiestas antiquísimas de las Dipolias; para estas fiestas: nota 35, cap. 3º. El Pritaneo que se puede remontar a la época geométrica, (al s. IX), sería en origen la residencia del *basileus*: Miller, *op.cit.*, *The Prytaneion*, p. 53 (ver nota 37, cap. 3º). Carlier, *op.cit.*, *La royauté*, p. 355 (Bufonias) y p. 359 (*Basileion* identificado con el Pritaneo por haber sido la residencia del *basileus*). Divinidades muy antiguas del este de la Acrópolis, como Hestia, Aglauro, las Horas, Helio, relacionadas con los cultos del Iliso como Ártemis Agrótera: N. Robertson, “The ritual background of the Erysichthon story”, *AJPh*, 105, 1984, 369-408 (el 6 Miniquion se llevaría la *eiresione* desde el Pritaneo hasta el santuario de Apolo Delfinio, p. 391; Boedromias: p. 392). Relación de Ártemis Agrótera (cuya sede principal se hallaba en el Iliso: Paus., 1.19.6) con el Pritaneo y los efebos: Miller, *op.cit.*, *The Prytaneion*, p. 16 (véase nota 99, cap 3º).

Areópago, es decir el nuevo Consejo de estado, y se establecen probablemente cultos como el de Deméter Cloe y Gea Curótrofa (cuya finalidad era unir en lo religioso a Atenas y Eleusis) probablemente sobre divinidades anteriores muy antiguas, del estilo de las ninfas o las Cecrópidas⁷. En este lugar, asociada a Afrodita Pandemos y a *Peitho* se encontraría, según Apolodoro, la *archaia agora*, donde se reuniría la *ekklesia*. Aunque muchos autores han rechazado esta noticia, puede aceptarse si consideramos que esta zona de la ciudad pudo funcionar en algún momento (fines del s.VIII y el s.VII) como “el ágora” de la misma⁸. En la Pnix, no lejos de aquí, se reunía en época clásica la Asamblea. Además, según las *Euménides* de Esquilo, existía un altar de “Zeus *Agoraios*” entre el altar de las Erinias y el de *Peitho*.⁹

El altar de las Erinias se equipara en algunas fuentes al lugar de culto de Teseo del ágora vieja, como lugar de asilo de suplicantes¹⁰. En el primer capítulo vimos cómo el

⁷ Véase cap. 4º, p. 201 ss. Deméter Cloe y Gea Curótrofa: Paus., 1.22.3.

⁸ Véase más arriba, nota 4. A partir de mediados del s.VIII la zona del Areópago probablemente pasa de ser utilizada principalmente como lugar de enterramientos a ser un lugar habitado: E.L. Smithson, “A Geometric Cemetery on the Areopagus, 1879, 1932, 1947”, *Hesperia*, 43, 1974, 325-390, p. 330.

⁹ Esquilo, *Eu.*, 969-975 (Zeus *Agoraios* entre altar de Erinias y *Peitho*); véase comentario de A.H. Sommerstein (Zeus *Agoraios* también en el lugar de reunión de la *ekklesia*, en la Pnix). No se puede decir con precisión cuando se estableció la asamblea por primera vez en la Pnix, aunque se supone que a finales del s.VI; se asume generalmente que la asamblea en el s.VI se habría reunido en el ágora: Thompson, *op.cit.*, *Agora* XIV, p. 48; D. Musti, *op.cit.*, *Demokratía...*, p. 150; según M.H. Hansen y T. Fischer-Hansen (*op.cit.*, “Monumental...”, p. 44 ss) después de Homero, en el que el ágora está estrechamente asociada con la asamblea, no parece que existan muchos testimonios de la relación entre ambos (sí, por ejemplo, en Gortina, a principios del s.V: p. 46). Atenas en época clásica tenía su lugar específico para la reunión de la asamblea, separada del ágora; tal vez la colina de la Pnix era utilizada en su estado natural para reuniones de la asamblea con anterioridad a finales del s.VI o principios del V: H.A. Thompson, “The Pnyx in models”, *Hesp.*, suppl., 19, 1982, p. 137; sobre la Pnix véase también: K. Kourouniotes y H.A. Thompson, “The Pnyx in Athens”, *Hesp.*, 1, 1932, 90-217. M.H. Hansen, “the construction of Pnyx II and the Introduction of Assembly Pay”, *Classica et Mediaevalia*, 37, 1986, 89-98; B. Forsén y G. Stanton, eds., *The Pnyx in the History of Athens*, Helsinki, 1996.

¹⁰ Ar., *Eq.*, 1311-12 y sch: *Theseion* y altar de Erinias como lugar de suplicantes; también en Sud., s.v. *theseion*. En Et. M. s.v. *Theseion*, se alude a que éste no era sólo un lugar de refugio de esclavos, sino que había sido anteriormente también asilo de cualquier suplicante. En el cap 1º (pp. 20-21) vimos la relación del altar de Eleos, que en origen sería el de Zeus *Agoraios* situado junto al *Theseion*, con los suplicantes. El “esquema” del ágora primitiva del este de la Acrópolis se repite al oeste: allí junto al altar de las Erinias se encontraría también un altar de Zeus *Agoraios* relacionado con los suplicantes (véase la nota anterior), que sería

Theseion estaba situado en el ágora vieja, según Pausanias junto al altar de *Eleos*, lugar de refugio de suplicantes, que en origen habría estado consagrado a Zeus *Agoraios/Miliquio/Hikesios*..., y cerca del *horkomotion*¹¹. Más arriba hemos postulado que todo este conjunto se hallaba, como el santuario de Aglauro, el Pritaneo..., en esta zona del este de la ciudad por la que se accedía al Iliso, itinerario que recorre Pausanias¹².

De todo ello se deduce que cuando se inauguró este espacio “político-religioso” al oeste de la Acrópolis hacia el s.VII, se levantó también un altar a Zeus *Agoraios/Miliquio/Hikesios*, del mismo modo que se hizo cuando Solón trasladó el ágora al Cerámico¹³. El culto a Zeus de la *Stoa Basileios* del s.VI estuvo consagrado, como se vio en el primer capítulo, a Zeus *Basileus, Eleutherios, Agoraios* quizás también al dios de las purificaciones, Miliquio, pues en este altar se realizó probablemente el juramento de Solón por Zeus *Hikesios* (dios de suplicantes, en Esparta asociado a *Eleutherios*), *Katharsios, Exakester*.¹⁴

Todo este planteamiento no significa que en el momento del traslado de las funciones políticas a otra zona de la ciudad se dejase de utilizar la anterior. Por el contrario ésta permanecía como un lugar sacralizado que además mantenía su uso político. Cuando Solón inauguró el ágora nueva, llamada también en la antigüedad “Cerámico”, mantuvo la sede del Areópago al oeste de la Acrópolis. Del mismo modo, si, como suponemos,

también Miliquio, como vimos en el capítulo anterior (cap. 4º, pp. 201-2: Zeus del oeste de la Acrópolis asociado a las Euménides y a Deméter Cloe).

¹¹ Véase capítulo 1º, p. 19 ss.

¹² Veánse más arriba, notas 2 y 3.

¹³ Véase más arriba, nota 10.

¹⁴ Capítulo 1º, p. 23. Zeus *Hikesios* y *Eleutherios* en una inscripción de Laconia: nota 33, cap 1º. Rosivach, *op.cit.*, “The cult of Zeus...”, postula la identificación de Zeus *Agoraios*, *Hikesios*, *Miliquio*, *Phlios* (nota 62, cap 1º). Posiblemente el Zeus del ágora nueva no se denominó “Miliquio” directamente, porque en estas fechas, durante el s.VI, se da en Atenas un proceso que podríamos llamar, a grandes rasgos, de “reconversión” de las divinidades ctónicas en olímpicas y una promoción de éstas (como Zeus Olímpio y Apolo Pítio con Pisístrato).

con el sinecismo se estableció un nuevo centro político en la ciudad al oeste de la Acrópolis, el antiguo se mantuvo vigente en sus funciones políticas y religiosas (como sede de los arcontes, el *Theseion*...). De hecho la denominación “ágora” se aplicaría normalmente a este lugar antiquísimo sacralizado conocido como “el ágora de Cécrope”, situado “en medio de la ciudad”¹⁵. Pausanias distingue el “Cerámico” del “ágora” en la que sitúa el altar de Eleos y el *Theseion*, describiendo a continuación el templo de Aglauro, el santuario de los Dioscuros y el Pritaneo, para descender, desde allí, al Iliso. Alcifrón también distingue el “Cerámico” del “ágora” en una enumeración de lugares de la ciudad que, en esquema, recuerda las áreas o zonas descritas por Pausanias: el Cerámico, el ágora, los *dikasteria*, la Acrópolis, *tas semnas theas* (es decir las Erinias)....¹⁶

En el capítulo siguiente se verá cómo probablemente el festival de las Boedromias, vinculado al Iliso y posiblemente también en origen a la parte este de la Acrópolis (es decir el ágora vieja de la “*basileia*”), se asocia en el mito de Teseo, el autor del sinecismo, con la zona del Areópago y la Pnix, en relación a la leyenda de la lucha contra las amazonas¹⁷. Posiblemente la fiesta recogió el “cambio” político y “topográfico” del

¹⁵ Plu. *Cim.*, 4.5-6: el “ágora de Cécrope” que adornó Polignoto con pinturas se refiere probablemente al ágora vieja. Templo de Teseo “en medio de la ciudad” (*en mesei tei polei*): Plu. *Thes.*, 36.2; esta expresión es la misma que utiliza Estacio (*Theb.*, 12.481-509) en relación al altar de Eleos. Véase nota 52, cap 1º y nota 24, apéndice a cap. 1º (*kyrbeis* y *axones*).

¹⁶ Varios autores en la antigüedad distinguen el “Cerámico” del “ágora”: Robertson, *Festivals...*, *op.cit.*, p. 46. Alciph., *Epist.*, 4.18.11. Pausanias en su descripción del Ática (Libro I) también alude al “Cerámico” (1.3-16), al “ágora” (1.17-18, también el Iliso); la Acrópolis (a la que accede viniendo desde la parte sur de la Acrópolis: 1.22-23...), la zona de las Erinias y el Areópago (1.28.4-7), los *dikasteria* (1.28.8-11)...

¹⁷ Véase Robertson, *op.cit.*, “The ritual background...”, p. 392 (se desarrollará en el capítulo 5º). Plu. *Thes.*, 27. Véase comentario de C. Ampolo, en Fondazione L. Valla-A. Mondadori (estela de amazona Hipólita junto a Gea Olimpia en el Iliso y *amazonion* cerca del Areópago). Clidemo *FGrH* 323 F 18; D.S., 4.28.3. También en Trecén (Paus., 2.32.9) existía un lugar asociado a Teseo y a Poseidón (*Genethlios*) donde, como en Atenas en el Areópago (que posiblemente albergaba un culto a Poseidón con anterioridad a Ares; véase el apéndice II a cap. 4º), también existía un culto a Ares asociado a la victoria de Teseo contra las amazonas; véase el comentario de D. Musti y M. Torelli (Fondazione L. Valla-A. Mondadori)

final del proceso de sinecismo. Teseo, un personaje (como se verá también más adelante) en principio asociado a la efebía y al reclutamiento tanto en la parte este de la Acrópolis (donde se hallaba el *Anakeion* y el santuario de Aglauro, patrona de los efebos), como también en el Delfinio del Iliso¹⁸, se relaciona, como artífice del sinecismo, con la zona situada al oeste de la Acrópolis, lo que queda reflejado en la fiesta de las Boedromias y en su papel de “fundador” del templo de Afrodita Pandemos¹⁹. Además, como se vio más arriba, su templo era funcionalmente similar al altar de Erinias, divinidades ctónicas asociadas, como Aglauro, a la guerra, y lugar de refugio de suplicantes²⁰.

Es posible que detrás del mito de las amazonas en Atenas descrito por Esquilo en las *Euménides* pueda descubrirse algo de esta realidad en el pasaje en el que Atenea dice: “En lo sucesivo y para siempre, el pueblo de Egeo contará con este tribunal para sus jueces: esta colina (de Ares), sede y campamento de las Amazonas, cuando vinieron en son de guerra por odio a Teseo. *Frente a nuestra ciudad levantaron entonces una ciudad nueva (neoptolin)* y un alto muro frente a nuestras murallas. Aquí ofrendaban sacrificios a Ares, de donde reciben su nombre la roca y colina de Ares”²¹.

¹⁸ Juramento de efebos consagrado principalmente a Aglauro: Poll., 8.108. Teseo en relación al reclutamiento y al Delfinio: Robertson, *Festivals...*, *op.cit.* pp. 3 ss y p. 131. Graf, *op.cit.* “Apollon Delphinios”. Is., (12) *Eufiletos*, 9.

¹⁹ Teseo funda el templo de Afrodita Pandemos: Paus., 1.22.3.

²⁰ Ver nota 10. Erinias y Aglauro: P. Brulé, *La fille d'Athènes*, Paris, 1987, p. 34. Para las Erinias véase cap. 4º nota 105; estas divinidades vinculadas, como Deméter, al mundo subterráneo y a los caballos (en Arcadia y en Beocia: ver Dietrich, *op.cit.*, “Demeter...”), se asociaron a partir de un momento dado al dios Ares como lo demuestra su culto en el Areópago y la leyenda beocia del dragón engendrado por Ares y una Erinia: sch. S. *Ant.* 126: Dietrich, *op.cit.*, “Demeter...”, p. 141, nota 8); véase el apéndice II a cap. 4º. Tal vez el culto a Ares se estableció sobre un culto antiquísimo de tipo ctónico femenino (similar al de Deméter Erinis en Arcadia).

²¹ Esquilo, *Eu.*, 685 ss (traducción B. Perea Morales, ed. Gredos). Aunque generalmente se asocia este pasaje con el ataque de los persas a Atenas, también asentados en el Areópago (Hdt., 8.52.3), se puede suponer su antigüedad, o por lo menos su reelaboración sobre algo anterior, del hecho de que Esquilo vincule el asentamiento de las amazonas en este lugar con la fundación del Areópago, el nuevo órgano político establecido con ocasión del sinecismo, que probablemente conllevó la “apertura” de esta nueva zona político-militar, lo que quedaría de algún modo reflejado en la fiesta de las Boedromias (véase más abajo, cap. 5º, nota 64).

Dentro de este contexto tiene su coherencia situar en estos momentos del final del proceso del sinecismo (hacia el s.VIII) la construcción del muro pelásgico, considerado recientemente de época arcaica, ya que probablemente rodeaba la Acrópolis por la parte oeste de la misma, desde la zona noroeste, donde estaría asociado a *Klepsydra* y el originario Piton, pasando por el oeste, hasta la mitad de la parte sur de la Acrópolis.²²

Generalmente este *Pelasgikon teichon* se ha hecho remontar al menos hasta el s.XII al asociarse con el muro micénico y con la tradición, transmitida por Heródoto, del origen pelásgico de los atenienses. Los propios atenienses de época clásica consideraban que el muro pelásgico se remontaba a los orígenes de Atenas, probablemente, como supone M. Gras, porque además de ser arcaico, coincidía en algún tramo (en la parte baja) con el trazado de un muro micénico; pero también porque las tradiciones de los pelasgos eran antiguas (presentes en Homero y Hesíodo) y se relacionaban con los primeros habitantes de Grecia.²³

²² Véase para el muro pelárgico: L. Beschi, "Il monumento di Telemachos, fondatore dell'Asklepieion Ateniese" *ASAtene*, 29-30, 1967/68, p. 381 ss. R.E. Wycherley, *op.cit.*, *The Stones...*, p. 7 (parece que "*Pelargikon*" a veces referido a la parte oeste en particular); W.B. Dinsmoor, *op.cit.*, *The Propylaia...*, p. 17; J.M.K. Camp II, "Water and the Pelargikon", *Studies to S. Dow*, Durham, 1984, 37-41 (fecha el muro pelárgico en el s.XII); J. Bérard, "Le mur pélasgique de l'Acropole et la date de la descende dorienne" en *Studies presented to D.M. Robinson*, I, 1951, 135-159 (lo sitúa en el s.XII y lo identifica con el muro micénico); O. Broneer, *Gnomon*, 35, 1963, 107-111; M. Gras, *Trafics tyrrhéniens archaïques*, Rome, 1985, p. 589 ss; según este autor el muro pelárgico es de época arcaica y no rodeaba toda la Acrópolis, sino sólo desde el noroeste hasta la mitad sur de la Acrópolis, donde se han encontrado restos (Beschi, *op.cit.*, "Il monumento...", pp. 391) de época arcaica (p. 599). Las fuentes literarias lo asocian a la gruta de Pan, al Pitio y el Eleusinio: Philostr., *VS*. 2.1 (550) (no lejos de Eleusinio y tal vez del Pitio del noroeste de la Acrópolis). El muro pelárgico funcionaría como fortificación hasta finales del s.VI en que sería desmantelado, ya que los Pisistrátidas se refugiaron en el interior del mismo cuando fueron sitiados por Cleómenes de Esparta (debía incluir alguna fuente, probablemente *Klepsydra*, ya que disponían de agua): Hdt., 5.64; Arist., *Ath.*, 19.5-6; *Marm. Par.*, *FGrH* 239 A45. Restos también de lo que podría haber sido un muro de una terraza cerca de la entrada oeste de la Acrópolis de finales de época geométrica o principios del arcaísmo: Wright, *op.cit.*, "The Mycenaean Entrance...", p. 344.

²³ Gras, *op.cit.*, *Trafics*, p. 596 ss. Bérard, *op.cit.*, "Le mur...". Origen pelasgo de los atenienses: Hdt., 1.56-57; Hdt., 2.51 (los pelasgos consultan el oráculo de Dodona, el más antiguo de Grecia); Hdt., 8.44. La tradición griega situaba a los pelasgos sobre todo en Beocia, el Peloponeso y Tesalia, y especialmente en Dodona, donde el Zeus pelárgico es el señor de esta localidad: Hom., *Il*, 16.233 y sch; Gras, *op.cit.*, *Trafics*, p. 503 ss; Bérard, *op.cit.*, "Le mur...", p. 151 ss. Los pelasgos aparecen en la *Iliada* como aliados de los troyanos, procedentes de Larisa: Hom., *Il*, 2.840-43; 17.288-303. En Hesíodo (*Catálogo de mujeres*, West-Merkelbach, F 160) "Pelasgos" es un personaje nacido de la tierra en Arcadia, padre de

Gras defiende la tesis de la intromisión de elementos occidentales, tirrenos, en el Ática y en general en todo el Egeo entre finales del s.IX y el s.V (principalmente del s.VIII al VI) como piratas que venían en bandadas, identificados por los propios griegos como “*pelargos*” (“cigüeñas”), y la construcción del *Pelargicon teichon* en época arcaica en Atenas con la ayuda de estos personajes de origen occidental a los que se daría una *chora* a los pies del monte Himeto²⁴. Pausanias alude también al origen occidental (siciliano) de los constructores del muro pelárgico, que describe justo antes de mencionar la cueva de Apolo *hypo Makrais*, la de Pan y a continuación la colina de Ares y el culto a las Erinias.²⁵

Esta zona de *Klepsydra*, al noroeste de la Acrópolis, donde existía una fuente y una gruta de Pan y tal vez era un lugar de culto a las ninfas, posiblemente se vinculó con Delfos ya desde los primeros momentos del oráculo (hacia el s.VIII), estableciéndose un culto arcaico de Apolo (*hypo Makrais*), documentado ya a finales del s.VI,

Licaón. La tradición pelárgica también estaba fuertemente implantada en Lesbos (Gras, *op.cit.*, *Traffics*, p. 583) y en Lemnos a donde llegaron procedentes de Atenas y desde donde luego llevaron a cabo el rapto de las jóvenes de Brauron (Hdt., 6.137-138; Hdt., 4.145). Para el nombre de “Pelargos”, nombre de un pueblo primitivo, que como los Léleges, Meropes o Cicones, tenía nombre de pájaro: H. Paraskeraidou, “The Name of the Pelasgian”, en *La Transizione dal Miceneo all' alto arcaismo*, D. Musti et al. eds, Roma, 1991, 281-283.

²⁴ Gras, *op.cit.*, *Traffics*, p. 589 ss, especialmente p. 599 (muro poligonal arcaico al sur de la Acrópolis identificado con el muro pelárgico, que sigue el trazado del muro micénico, junto al *propylon* del *Asklepeion*, en el que aparece representado una cigüeña: Beschi, *op.cit.*, “Il monumento...”, p. 389 ss y “Contributi...”, 512 ss), y pp. 604 ss, 630-1 (tal vez hacia el s.VIII) y 694. Hdt. 6, 137: los pelargos reciben una *chora* al pie del monte *Hymetos* por la construcción del muro (También en D.H., 1.28).

Sin embargo las tradiciones de los pelargos, relacionadas con los pueblos primitivos del Egeo, parecen antiguas; es posible que a partir de s.IX y especialmente en época arcaica, sobre un fondo de tradiciones antiguas, se relacionase a los pelargos con elementos procedentes del occidente, los tirrenos, llamados “*pelargos*” por los griegos, tal vez por ser todos ellos pueblos “errantes”, dedicados a la piratería. También es posible que el muro micénico, anterior al “Pelárgico” de época arcaica (Beschi, *op.cit.*, “Contributi...”, p. 512), que sigue en la parte baja su mismo trazado, fuese llamado “Pelargico” por los habitantes de Atenas, y que estuviese unido a la tradición de los “primeros habitantes del Ática”. Después, la nueva fortificación arcaica, en cuya construcción intervienen elementos tirrenos procedentes de occidente, se habría denominado “Pelargico”.

²⁵ Paus., 1.28.3 ss. Polemón alude al santuario de las *Semnai* cerca del *kyloneion*, fuera de *Enneapylon* (del muro pelárgico): sch. S., OC., 489.

probablemente el primitivo Piton (anterior al de los Pisistrátidas en el Iliso)²⁶. El culto a Zeus en esta zona asociado al de Apolo posiblemente se encontraba también desde sus orígenes, e incluso es posible que precediera al de Apolo o tuviese una mayor importancia en un principio, ya que en la procesión hacia Delfos de los *pythaistai* se llevaba la doble hacha del culto a Zeus y, además, la fratría délfica de los *Labyadai* (de la “doble hacha”) rendían culto a Zeus Patroos; tal vez Esquilo se refiere a esta realidad de la importancia de Zeus en las *Euménides*²⁷.

En cualquier caso, y aunque no se puedan precisar con exactitud fechas, se percibe la importancia de esta zona del oeste de la Acrópolis hacia el s.VIII en el plano cultural y político, coincidente, según la hipótesis de Gras, con un refortificación de la Acrópolis precisamente en esta parte oeste, que podría asociarse a las fases finales del proceso de sinecismo, como sugiere, por otra parte Nenci, y al establecimiento de un nuevo gobierno en la colina del Areópago, situación que recogería el texto mencionado más arriba de Esquilo.

Tal vez podría verse en el “alto muro frente a nuestras murallas” la realidad del supuesto muro pelárgico de principios del arcaísmo.²⁸

²⁶ Sobre *Klepsydra* y el culto a Apolo: A. W. Parsons, *op.cit.*, “Klepsydra...”; B.D. Meritt, “Greek Inscriptions”, *Hesperia*, 26, 1957, 51-97, p. 79. R. E. Wycherley, *op.cit.*, “The Pythion...”; véase cap. 2º, nota 33. Para el culto de Apolo Pitio: G. Colin, *op.cit.* Oráculo de Delfos: J. Fontenrose, *The Delphic Oracle*, Berkeley-Los Angeles-London, 1978, p. 3 ss. C. Morgan, *Athletes and Oracles, the Transformation of Olimpia and Delphi in the Eight Century*, Cambridge, 1990: establecimiento del oráculo en el s.VIII: p. 148 ss. Generalmente se relaciona la noticia de Filóstrato (V.S., 2.1.5: véase más arriba, nota 22) sobre la ruta del barco de las Panatenas en la que aparece un “Pition” con este lugar de culto a Apolo en la ladera norte de la Acrópolis, aunque recientemente se ha identificado con el Piton del Iliso: J. Tobin, “Some New Thoughts on Herodes Atticus’ Tomb, His Stadium of 143/4 and Philostratus VS, 2.550”, *AJA*, 97, 1993, 81-89 (p. 88 ss, nota 42).

²⁷ Parsons, *op.cit.*, “Klepsydra...”, p. 236. Esquilo, *Eu.*, 13 y sch. Véase Cook, *op.cit.*, *Zeus*, II, parte 1, pp. 628, 815; vol I, p. 231 ss. Para Zeus Patroos en Delfos en la fratría de *Labyadai*: T.H. Homolle, “Inscriptions de Delphes”, *BCH*, 19, 1895, 5-69; Rolley, *op.cit.*, “Le sanctuaire...”, p. 459.

²⁸ G. Nenci, “Il Pelargico (Thuc., II, 17.1-3; Parke-Wormell, *Delphic Oracle*, II, n.1) e la zona di rispetto nella città greche arcaiche”, en *Aparchai. Nuove ricerche e studi sulla Magna Grecia e la Sicilia antica in onore de P.E. Arias*, Pisa, 1982, 35-43: sugiere que el área del Pelargico (que da nombre al muro) a los pies de la Acrópolis, hacia el oeste, puede asociarse con el

proceso de sinecismo, como un lugar donde acudirían los campesinos de los alrededores del *asty* para protegerse de posibles ataques.

Posibilidad de la existencia de una muralla de época arcaica (s.VI) alrededor de Atenas que no hay que confundir con el muro pelásgico en torno a la Acrópolis (es decir, ni con el muro micénico, ni con el posible muro y área de finales de época oscura y principios del arcaísmo que hemos postulado más arriba): véase Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, p. 158 (de época soloniana). E.Vanderpool, "The Date of the Pre-Persian City.Wall of Athens", en *Phoros. Tribute to B.D. Meritt*, Locust-Valley, New York, D.W. Bradeen y M.F. McGregor (eds.), 1974, 156-160; F.E. Winter "Sepultura intra Urbem and the prePersian Walls of Athens", *Hesperia*, Suppl. 19, 1982, 199-205 (hacia el 560). J.H. Young, "Sepultura intra urbem", *Hesperia*, 20, 1951, 67-134; R.G.A. Weir, *op.cit.*, "The Lost Archaic Wall...", *Phoenix*, 1995, 247-258 (de época de los Pisistrátidas, así como la rampa de acceso a la Acrópolis, del s.VI también).

APÉNDICE II AL CAPÍTULO 4º:

Pilios y Neleidas en Atenas

En Atenas existían varias familias que reivindicaban un origen pilio y que, por tanto, estarían emparentados con los últimos reyes de Atenas, los reyes de la segunda dinastía, de la época oscura (Melanto, Codro, Medón y los Medóntidas), que, según la tradición, provenían de Pilos; entre ellos se encontrarían también los que emigraron a Asia Menor, principalmente Neleo (y los Neleidas) y el resto de los hijos de Codro.¹

Aunque está claro que el conjunto de estas tradiciones, en las que quedaron asociados personajes de distinta índole, resultaron manipuladas, es probable que se remonten a la época arcaica, y posiblemente a momentos anteriores. Varios autores, sin embargo, cuestionan la antigüedad de las mismas, ya que no aparecen hasta el s.V, y postulan su invención en la Atenas imperialista del s.V para justificar el control sobre la costa de Asia Menor y el Egeo. Además, la lista de los Medóntidas es muy sospechosa ya que aparecen en ella nombres relacionados con las principales casas aristocráticas de los s.VI y V, como los Filaidas, Alcmeónidas, *Bouzygai*...²

¹ Helánico, *FGrH* 323 a F 23 y F 11. Hdt., 5.65; Hdt., 1.147. Paus., 2.18.8-9; Paus., 7.1-2; Str., 9.1.7; 14.1.3. Ael., *VH.*, 8.5.

² Escepticismo frente a la antigüedad y credibilidad de estas tradiciones: N. Robertson, "Melanthus, Codrus, Neleus, Caucon: Ritual Myth as Athenian History", *GRBS*, 29, 1988, 201-261. R. Osborne, *Greece in the Making, 1200-479 B.C.*, London-New York, 1996, pp. 35-37. Cassola (*op.cit.*, *La Ionia...*, p. 84 ss) rechaza la relación de los Códridas y Neleidas de Asia Menor con los míticos reyes Codro y Neleo de Atenas, personajes que se habrían inventado en el s.V en Atenas. Véase sobre la migración jonia: cap. 3º, nota 91 y 92. A favor del fundamento histórico y de la antigüedad de la leyenda de Códridas y Neleidas: T.B.L. Webster, "Homer and Attic Geometric Vases", *ABSA*, 50, 1955, 38-50; J.N. Coldstream, *Greek Geometric Pottery*, London, 1968, p. 351 (Neleidas en el s.VIII); también Coldstream, *op.cit.*, *Geometric Greece*, p. 352; Carlier, *op.cit.*, *La royauté*, p. 359 ss (lista de reyes con los nombres de familias aristocráticas del s.VI: p. 363-4); C.G. Thomas, "From Wanax to basileus. Kinship in the Greek Dark Ages", *Hispania Antiqua*, 6, 1976, pp. 187-188. Sobre la segunda dinastía véase también: Jacoby, *FGrH*, b (suppl.) nºs 323a-334, vol II, p. 49 ss; *FGrH* b (suppl) nºs 323a-334, vol I, pp. 43-51. Sobre la transmisión de la tradición y la oralidad véase: E.C. Havelock, *La musa aprende a escribir*, Barcelona, 1996. Véase también, M.L. West, *op.cit.*, "The rise of the

La primera mención de la segunda dinastía aparece en Heródoto, cuando alude a los Pisistrátidas como pilios y descendientes de Neleo, nacidos de los mismos abuelos que los reyes de Atenas, Codro y Melanto. En Heródoto está también presente la relación de los reyes de la segunda dinastía con la migración hacia Jonia³. El hecho de que aparezcan por primera vez en las fuentes en el s.V no significa que se inventaron “de la nada”; es posible, como supone Carlier, que el mito se remonte a la época de la *basileia* en Atenas en la que todavía reinaban Medóntidas (Medón significa literalmente “el que reina”), que elaborarían su propia genealogía y las tradiciones de sus ancestros para justificar su poder, en momentos, además, en los que pugnaban con el resto de la aristocracia de Atenas y del Ática por mantener sus prerrogativas, en un proceso que finalizó con el reparto de poderes entre diversos magistrados, de los que el *basileus* sería uno más.⁴

El hecho, además, de que en la lista de los Medóntidas aparezcan Filaidas, Almeónidas y miembros de las otras familias aristocráticas principales del Ática de los s.VI y V, indicaría la preexistencia de la casa real de Atenas y el interés que tenía para estas familias aristocráticas emparentarse con sus ancestros heroicos, Codro y Melanto, seguramente por su relación con el poder. Éste sería el caso, por ejemplo, de los Pisistrátidas, como sugiere Jacoby, que reconoce en este tipo de manipulaciones de la aristocracia una prueba a favor de la autenticidad del “pedigree”.⁵

Greek epic”; L.E. Rossi, “Los poemas homéricos como testimonio de poesía oral”, en *Historia y civilización de los griegos*, dirigida por R. Bianchi Bandinelli, vol I, Barcelona, 1982, 191-263.

³ Hdt., 5.65; Hdt., 1.147. Paníasis, tío de Heródoto, de la primera mitad del s.V, escribió una obra llamada *Ionika*, en la que ya se menciona a Codro, Neleo... Esta tradición estuvo presente ya en el primero de los atidógrafos, Helánico (FGrH 323a F 23): Carlier, *op.cit.*, *La royauté*, p. 359; Jacoby, FGrH, b (suppl.) n°s 323a-334, vol II, p. 50 (Codro y Melanto probablemente ya serían reyes de Atenas en época de Pisístrato). Véase sobre Paníasis: Mazzarino, *op.cit.*, *Il pensiero...*, p. 92 ss

⁴ Carlier, *op.cit.*, *La royauté...*, p. 361 ss (los Medóntidas probablemente reivindicaron a Codro como su ancestro en la época en la que todavía reinaban). Arist., *Ath.*, 3.3.

⁵ Jacoby, FGrH, b (suppl.) n°s 323a-334, vol II, p. 63-65; este autor considera que la tradición que hacía de Solón un “Códrida” fue una invención realizada en principio para Pisístrato. Sin

Por otra parte tampoco tiene sentido asentar la relación de Atenas con Jonia en el s.V en los míticos reyes Melanto, Codro y Neleo si realmente las tradiciones referentes a éstos no tuviesen una cierta antigüedad y prestigio. Es posible incluso que la relación del vínculo con Jonia estuviese presente en el seno de varias familias aristocráticas desde el s.VIII, como sugiere Carlier, tanto en Atenas, entre los de “origen pilio”, que se hacían descender de los míticos reyes Codro y Melanto, como entre las familias jonias de Asia Menor, los Neleidas que reivindicarían como sus ancestros a los reyes heroicos de Pilos y a los reyes de Atenas.⁶

La conciencia del vínculo con Jonia estaba presente en Atenas, por lo menos a principios del s.VI, como muestra la poesía de Solón que presenta al Ática como “la más antigua tierra de Jonia”. Solón era además, según las fuentes, de la “estirpe de Codro” y pariente de los Pisistrátidas. El legislador, sin duda, no inventa esta tradición, aunque la manipula posiblemente, como veremos más adelante, para justificar sus medidas políticas en relación a Ión.⁷

embargo, desde nuestro punto de vista, Solón sería realmente de la “estirpe de Codro y Melanto” (Plu., *Sol.*, 1.2; D.L., 3.1), es decir de una de las familias áticas que se hacían descender de los pilios, y por tanto, de la familia de los reyes míticos, Codro y Melanto, lo que, como se verá más abajo, no estaría reñido con la posible relación del legislador con Salamina o los Salaminios (ver sobre Solón, cap. 4º, p. 187 ss; relación con Salamina y Salaminios: notas 63 y 74 del cap. 4º). El parentesco, más ficticio que real, entre familias de “origen pilio” como la de Solón y la de los Pisistrátidas, posiblemente daba pie a una política matrimonial que vinculaba familias “pilias y Neleidas” (como los Filaidas con los Cipsélidas de Corinto, como se verá más abajo (nota 22); o tal vez el matrimonio de Pisístrato con una mujer de Argos, casada previamente con uno de la familia de los Cipsélidas: Arist., *Ath.*, 17.3-4; familias Neleidas en Argos: nota 52, cap 4º). Pisístrato, “descendiente” de Neleo, tendría una relación *indirecta* con Codro y Melanto, como sugiere Heródoto (5.65), aunque posiblemente explotada por el tirano, para asentar su poder.

⁶ Carlier, *op.cit.*, *La royauté*, p. 361.

⁷ Sol., 4 (Rodríguez Adrados, *op.cit.*, *Líricos*, I, p. 190). Véase más arriba, nota 5. Sobre Ión: véase cap. 5º, p. 251 ss. Según Mazzarino (*op.cit.*, *Il pensiero...*, p. 120) Atenas fue considerada como metrópolis de la dodecápolis ya en el s.VI (a mediados del mismo), lo que implica, sin duda, una conciencia anterior del vínculo con Jonia. Recientemente L'Homme-Wéry ha intentado demostrar que la “tierra jonia” (más arriba) y la “tierra negra” (*ge melaina*: Sol., 24, Rodríguez Adrados, *Líricos*, I, p. 201) de la que habla Solón en su poesía no era el Ática sino exclusivamente Eleusis, para lo que tiene que suponer que el mito de Janto y Melanto así como los apelativo de *Melaina*, *Melanaigis*, se desplazarían de la zona de Eleusis a la fronteriza con Beocia (*op.cit.*, *La perspective...*, p. 159 ss); sin embargo, como se va a desarrollar en este capítulo, este apelativo (así como sus derivados) tiene una relación muy antigua (por lo menos desde la época oscura) con Beocia (nota 44), con Delfos y Arcadia

Las tradiciones de los emigrantes pilios en el Ática, relacionados por otra parte con los primeros gobernantes de la segunda dinastía, Melanto, Codro, Medón y Neleo, que se asocian con la migración hacia Jonia, pueden hacer referencia a tres tipos de realidades o procesos complejos que se sitúan en la época oscura pero que abarcan distintos períodos y recogen situaciones diversas. Por un lado estaría la posibilidad del contacto de navegantes pilios con el Ática en los momentos finales del mundo micénico, que puede tener cierta credibilidad desde el punto de vista arqueológico⁸; en segundo lugar, el tema de la *basileia* en época oscura, su formación y consolidación en los siglos anteriores al arcaísmo, y en concreto en Atenas, estudiado por diversos autores, como Carlier⁹; y por último, la migración hacia Jonia, que debió de ser un proceso largo, en distintas oleadas, en las que intervinieron, además de atenienses, griegos de otras procedencias, como beocios, focios... Los conflictos con Beocia de época oscura, especialmente en relación con la zona fronteriza que lindaba con el valle del Asopo se encuentran estrechamente relacionados, en mitos y rituales, con la *basileia* de época oscura y la migración hacia Jonia¹⁰. Por otra parte, la inestabilidad en el mar y la piratería también quedaron

(notas 32, 48, 54), en relación a las familias "piliás" (como en Corinto: nota 22) y, por tanto, consecuentemente en Atenas, donde "Melanto" se conoce como epíteto de Poseidón (nota 50), posiblemente ligado a las Apaturias, ya desde época oscura (ya que este apelativo, que se encuentra como topónimo en Asia Menor, se traslada en esas fechas posiblemente a esa zona: nota 44).

⁸ Sourvinou-Inwood, *op.cit.*, "Movements..."; Desborough, *op.cit. The Last...*; Para el submicénico en Ática véase también: J. Whitley, *Style and Society in Dark Age Greece*, Cambridge, 1991, p. 54-55.

⁹ Carlier, *op. cit.*, *La royauté*; Thomas, *op. cit.* "From Wanax..." (véase más arriba, nota 2). Para una visión diferente de la *basileia*: Drew, *op.cit.* (nota 41, cap 3º); véase también W. Donlan, "The Pre-State Community in Greece", *Symb Osl.*, 64, 1989, 5-29, p. 25 (entre el concepto de Carlier y el de Drew); véase Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 15; J. Halverson, "Social Order in the Odyssey", *Hermes*, 113, 1985, 129-145, p. 134 ss (en la línea de Drew); H. van Wees, *Status Warrior: War, Violence and Society in Homer and History*, Amsterdam, 1992, p. 31 ss y p. 281 ss (más en la línea de Carlier). Véase la reseña de D. Monedero al libro de P. Barcelò, *Basileia, Monarchia, Tyrannis*, Stuttgart, 1993, en *Gerión*, 12, 1994, 340-342.

¹⁰ Véase sobre migración jonia: cap. 3º, notas 91 y 92. Probablemente se trata de un proceso largo y complejo, realizado en distintas oleadas: W. Donlan, "The Prestate Community in Greece", *Symb Osl*, 64, 1989, 5-29, pp. 19-20. Posiblemente iniciado ya en época submicénica desde Atenas cuya cerámica muestra en esa fase y en el protogeométrico (especialmente la de Perati, en la costa este del Ática) contactos con Naxos y Mileto: Desborough, *op.cit.*, *The Last...*, pp. 115, 149 ss y 163. R. Osborne, *op.cit.*, *Greece...*, p. 35; familias Neleidas también

reflejadas en los mitos, que recogieron, además, las tensiones y conflictividad asociadas a procesos complejos en los que divinidades micénicas o postmicénicas, como Poseidón, dejan paso a la preeminencia de otros dioses más jóvenes, como Dioniso o Apolo, en época oscura.

Todas estas conexiones míticas y rituales de los reyes de la *basileia* de la segunda dinastía con procesos y situaciones típicos de la época oscura hacen más verosímil la antigüedad de las tradiciones que les concernían, elaboradas y manipuladas ya posiblemente por los últimos *basileis* (y después, por las distintas casas aristocráticas de Atenas) para componer sus genealogías, con vistas a mantener sus prerrogativas y su poder.

En un artículo ya citado, Sourvinou-Inwood señaló la coincidencia de los lugares habitados en época postmicénica en Atenas, en los que descubre, sobre todo en la costa este cerca de Braurón (en Perati), una cultura con conexiones pilias, con las tradiciones de los pilios y Neleidas en Atenas, establecidos en Eleusis, Salamina, Atenas y la costa este del Atica¹¹. Según la *Vida de Solón* de Plutarco, Salamina pasó a formar parte de Atenas por cesión de *Philaos* y Eurísaces, hijos de Áyax de Salamina, establecidos el primero en Braurón, donde estaba el demo de *Philaidai*, y el otro en Melita, un distrito de la ciudad de Atenas, en el que se situó el *Eurysakeion*¹². Probablemente las tradiciones en torno a Salamina se reelaboraron en época del legislador que conquistó definitivamente la isla; en esos momentos Atenas se “apropió” de los héroes Áyax y Eurísaces, el *eury sakos* de Áyax, que es una creación posthomérica, pero las leyendas

en Naxos: G. Huxley, “Studies in Early Greek Poets: Neleids in Naxos and Archilocos”, *GRBS*, 5, 1964. Para los conflictos con Beocia y el valle del Asopo: Buck, *op.cit.*, p. 76 ss (ver más abajo, cap 5º, pp. 262-264, nota 38).

¹¹ Sourvinou-Inwood, *op.cit.* “Movements...”.

¹² Piu., *Sol.*, 10.2. Paus, 1.35.2 (*Philaos* hijo de Eurísaces, hijo de Áyax). Véase sobre el *Eurysakeion* y los Salaminios: cap. 4º, nota 4; también Wycherley, *Agora III*, p. 90 ss.

relacionadas con otros personajes como *Philaos* son posiblemente anteriores, como sugiere Sourvinou que señala el probable origen pilio del nombre, ya que aparece en una tablilla de Pilos¹³. Su madre, *Lysidike*, hija del lapita *Koronos*, tiene también conexiones pilias. Los lapitas de Tesalia están relacionados también con los Neleidas, ya que el propio Neleo, el padre de Néstor en la *Iliada*, había emigrado de Tesalia al Peloponeso¹⁴. El nombre de *Koronos* recuerda, por otra parte, al demo ático de *Koroneia*, cerca precisamente de Braurón, en la costa este. Tanto "*Lysidike*" (de los *Philaidai*) como "*Koronis*" aparecen inscritas en el Vaso François del 580, como acompañantes de Teseo en su viaje hacia Creta, junto con otros nombres que hacen referencia probablemente a otras familias aristocráticas de Atenas en el s.VI.¹⁵

Es probable que existieran en época arcaica en el Ática varias familias que se decían de origen pilio, tanto en la costa este, de donde era Pisístrato, probablemente de Braurón, llamado a partir de Clístenes, demo de *Philaidai*¹⁶, como en la propia Atenas o en sus

¹³ Sourvinou, *op.cit.*, "Movements...", p. 218: en Py Un 249.I; D. Harris y D. Lawton, "Aias and Eurysakes and a Fourth Century Honorary Decree from Salamis", *ZPE*, 80, 1990, 109-115; Hom., *Il.* 17.132. Sobre Áyax, introducido probablemente con Solón: Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult...*, p. 154 ss. Sobre la conquista de Salamina en época de Solón: ver capítulo 7º.

¹⁴ *Philaos*, hijo de Áyax y de *Lysidike*: Kearns, *op.cit.*, *The Heroes*, p. 203; St. Byz., s.v. *Philaidai* (*Philaos* hijo de Áyax y de Lisídice, hija de *Koronos* el lapita); Lisídice, hija del lapita *Koronos*, ancestro de los Filaidas: E. Simon, "Theseus and Athenian Festivals", en *Worshipping Athena*, J. Neils ed., 1996, 9-26 (p.14). *Lysidike* aparece también como mujer del neleida Boros y madre de Pentilo: Helánico, *FGrH* 323a F 125; para la genealogía de los Filaidas véase: R. Thomas, *op.cit.*, *Oral Tradition...*, p. 161 ss. Neleo: G.S. Kirk, *The Iliad: A Commentary*, Cambridge, 1985, vol I, p. 80; véase sobre Neleo y Néstor también: A. Quattordio Moreschini, "Neleus, Neleios, Neleides", *SMEA*, 27, 1989, 155 ss; "Elementi micenei nella tradizione formularia: *Geranio Hippota Nestor*", *SMEA*, 25, 1984, 338 ss; véase también West, *op.cit.*, "The rise of the Greek epic", p. 160 (relación de Neleo con Pelias de Iolkos en Tesalia, ya que, según este autor, las tradiciones de Pilos "emigraron" al final del mundo micénico hacia Tesalia).

¹⁵ *Koroneia*: Sourvinou-Inwood, *op.cit.*, "Movements...", p. 218; J.R. McCredie, *Fortified Military Camps in Attica*, *Hesperia*, suppl., 11, 1966, p. 2 (en el demo de *Prasiai*); J.L. Caskey, "Koroni and Keos", *Hesperia*, suppl., 19, 1982, 14-16; *Koroneia* en Beocia: A. Schachter, *Cults of Boiotia*, London, vol I, 1981, pp. 116-7. Vaso François: H.A. Shapiro, "Cults of Solonian Athens", en *The Role of Religion*, Stockholm, ed. R. Hägg, 1996, p. 129, nota 18. En la zona este del Ática existen varios indicios de familias Neleidas con tradición de origen pilio y con conexiones con Jonia: en el demo *Paiania* (nota 52, cap. 4º), en el demo de *Ionidai* (ver más adelante, cap. 5º, p. 253-254). Demo de *Philaidai* de donde sería Pisístrato, cerca de Braurón: cap. 4º, nota 37.

¹⁶ Véase nota anterior.

inmediaciones, como los *Philaidai*, que tendrían sus posesiones en el Pedion, tal vez en el demo Lacíada; o los mismos “Salaminios”, familia o familias de las que últimamente se ha venido señalando su antigüedad en Atenas y que, desde nuestro punto de vista, posiblemente ya tendrían conexión con la zona de Melita, donde se estableció el *Eurysakeion*, a raíz de la conquista de la isla en época de Solón.¹⁷

La relación de los Pisistrátidas con los Neleidas parece antigua, como señala Shapiro, ya que el nombre de “Pisístrato”, el héroe neleida, hijo de Néstor, está presente posiblemente en el seno de esta familia en el s.VII¹⁸. Los Pisistrátidas explotarían estas conexiones, tal vez específicamente aquellas por las que, como pilios de origen, resultaban emparentados con los míticos reyes de Atenas, Codro y Melanto, para justificar su tiranía; en muchos aspectos Pisístrato y sus hijos se asocian ideológicamente a la *basileia* de época oscura frente al gobierno aristocrático de época arcaica¹⁹. Por otra parte los Pisistrátidas, como Neleidas, tenían un vínculo especial con Poseidón, el dios principal de la Pílos micénica, relacionado, como Néstor, con los caballos, del mismo modo que Pisístrato y sus hijos, *Hipias* e *Hiparco*. La conciencia del origen pilio, así como la utilización del mismo con fines políticos se pone de manifiesto, por ejemplo, en

¹⁷ *Philaidai*: cap. 4º, p. 184 ss. Salaminios: cap. 4º, nota 4. Véase más arriba, nota 13. Salaminios, instalados en Atenas en los siglos oscuros, probablemente tras el submicénico, cuando desaparece el cementerio del “Arsenal”: R. Osborne, “Archaeology, the Salaminioi, and the Politics of Sacred Space in Ancient Greece”, en *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, eds. S.E. Alcock, R. Osborne, Oxford, 1994, 143-160; de época oscura: S.C. Humphreys, “Phrateres in Alopeke, and the Salaminioi”, *ZPE*, 83, 1990, 243-248. También postula su antigüedad en el Ática: M. Zambelli, “Il demo di Diomeia, le Metageitnia e le origini dei Gefirei, dei Mesogei e dei Stamini”, *RFIC*, 104, 1976, 163-181. Véase capítulo 7º.

¹⁸ H.A. Shapiro, “Paintings, Politics and Genealogy: Peisistratos and the Neleids”, en *Ancient Greek Art and Iconography*, ed., W.G. Moon. Pisístrato, arconte en el s.VII (669/8): Cadoux, *op.cit.*, “The Athenian Archons...”, p. 90. Pisístrato, el hijo más pequeño de Néstor: Hom., *Od.*, 3.36.

¹⁹ Hdt., 5.65. Véase más arriba, nota 5. Véase más adelante sobre Pisístrato en relación a la *basileia*: nota 90, cap del *Teseion*.

la tradición de la iniciación de Heracles a los Misterios, elaborada por Pisístrato, como señaló ya Boardman, en la que un tal *Pylios* adopta al héroe antes de su iniciación.²⁰

También los *Philaidai* tendrían conexiones pilias²¹. La familia a la que pertenecía Hipoclides, el que reorganizó las Panatenas en el 566, estaba también relacionada, como los Pisistrátidas, con los caballos, pues según Heródoto mantenían cuadrigas. Además los *Philaidai* se habían emparentado en el s.VII con Cípselo de Corinto, descendiente de *Melas* (de la misma raíz que *Melanto* de Atenas), y, como ellos, probablemente también Neleidas y pilios.²²

Es posible que esta familia tuviese relación con el dios Poseidón, como se verá más adelante. Shapiro propuso en un artículo la relación del pintor *Exekias* con los *Philaidai*, ya que, según la tradición mencionada más arriba, *Philaos* descendía de Áyax de Salamina, héroe representado por el artista en varias ocasiones²³. Con anterioridad, Boardman había señalado la probabilidad de la relación de *Exekias*, nombre abreviado de *Exekestos* y *Exekestides*, con Solón, hijo de *Exekestides*, y con los Salaminios, también supuestamente descendientes de Áyax, a través de Eurísaces.²⁴

Lo que nosotros proponemos es la posibilidad de que varias familias del Ática, como los *Philaidas*, los “Salaminios”, los Medóntidas o familias como la de Solón, que provenía de Codro y Melanto, y los Pisistrátidas, aunque no estuviesen directamente

²⁰ Shapiro, *op.cit.* “Paintings...”, p. 91 ss. Néstor denominado en la Iliada como *Hippota*: ver más arriba, nota 14. Iniciación de Heracles por *Pylios*: J. Boardman, “Herakles, Peisistratos and Eleusis”, *JHS*, 95, 1975, p. 6.

²¹ Sourvinou-Inwood, *op.cit.*, “Movements...”, p. 218.

²² Sobre *Philaidai*, véase cap. 4º, p. 23 ss. Hdt., 6.128.2 (emparentados con Cípselo de Corinto); Hopper, *op.cit.*, “Plain, Shore...”, p. 215, notas 234-235; Hdt., 6.34-35: Casa de Milcíades que tenía cuádrigas. Cipsélidas: Sourvinou-Inwood: *op.cit.*, “Movements...”, p. 220. Paus, 2.2.2-4 (tumba de Neleo; Cípselo descendiente de Melas y templo de Afrodita *Melaina*).

²³ H.A. Shapiro, “Exekias, Ajax and Salamis: A Further Note”, *AJA*, 85, 1981, 173-175. Relación de los *Philaidai*: Mazzarino, *op.cit.*, *Il pensiero...*, p. 182; Hdt., 5.35.

²⁴ J. Boardman, “Exekias”, *AJA*, 82, 1978, 11-25 (p. 24). También M.B. Moore, “Exekias and Telamonian Ajax”, *AJA*, 84, 1980, 127-34. D.L., 1, 45: Solón hijo de *Exekestides*, nacido en Salamina.

emparentados, tendrían, ya en época arcaica, conciencia de un vínculo, por descender de pilios y Neleidas, lo que tal vez contribuía a suscitar entre ellos una política matrimonial de alianzas.²⁵

En el demo Melita, específicamente en “*Kolonos agoraios*” se estableció el *Eurysakeion* que se encomendó a la familia de los Salaminios, precisamente porque con anterioridad habrían tenido su “residencia” o propiedades en esta zona²⁶. En el Ática existía otro *Kolonos*, “*Kolonos Hippios*”, al noroeste de Atenas, cerca de la Academia y no lejos de donde tendrían su posesiones los “Cimónidas”, emparentados con, o miembros de, los *Philaidai*²⁷.

Aunque en ninguna fuente se asocia a los *Philaidai* con *Kolonos Hippios*, vamos a postular la relación originaria de la familia con esta zona por varios motivos. En primer lugar, si Eurísaces se asocia a los Salaminios de Melita y a *Kolonos agoraios*, *Philaios*, con anterioridad a su relación con Braurón en época de Clístenes²⁸, podría “situarse” en el otro *Kolonos*, “*Kolonos Hippios*”, ya que además sus “descendientes”, los *Philaidai*, pertenecían a la zona del Pedion y tenían una especial relación con los caballos y las cuadrigas²⁹. Colono pudo ser el centro de la caballería en época arcaica y, como se verá en otro capítulo, pudo relacionarse en un momento dado con las competiciones ecuestres de las Panateneas, fiestas reorganizadas por Hipoclides, de los *Philaidai*³⁰. En este lugar

²⁵ Medóntidas: existía una fratría con ese nombre y posiblemente un *genos*: Carlier, *op.cit.*, *La royauté*, p. 371; Ver nota 58, cap. 4º. Ver para la relación de Pisístrato y Solón: nota 5. Las tradiciones de los “pilios” en Atenas, que Sourvinou-Inwood (*op.cit.*, “Movements...”) asocia con los lugares habitados en época submicénica en el Ática, se sitúan precisamente en la costa este, cerca de Braurón, en la ciudad misma de Atenas, en Eleusis y en Salamina (cementerio del “Arsenal”), cuyos habitantes tal vez emigraron hacia Atenas y a la costa este.

²⁶ Harp., s.v. *Kolonetas*; Poll. 7.132-133.. Ver más arriba, notas 12 y 13.

²⁷ *Kolonos Hippios*: Harp. s.v.; S., OC., 54 ss. D.L. 3.5; Paus., 1.30.4; Poll., 7.132. Alciph., 1.26.1; sch. Aeschin., (1), *Timarco*, 125; Et. M., s.v. *ton Hippeon*. Cimónidas y *Philaidai*: cap. 4º, p. 22 ss (especialmente nota 50).

²⁸ Véase nota 53, cap. 4º.

²⁹ Hdt., 6.34-35.

³⁰ Caballería en Colono: P. Siewert, “Poseidon Hippios am Kolonos und die Attischen Hippeis”, en *Arktouros*, Hellenistic Studies presented to D.M.W. Knox, G.W. Bowersock, W. Burkert y M.L.T. Putman, eds., Berlin, 1979. Ver más adelante, apéndice a cap. 6º sobre el *Theseion*.

el culto a Poseidón Hippios debía de ser muy antiguo, ya que el dios se asocia a las Erinias o *Semnai*, como en otros lugares de Grecia donde el culto de ambos, junto con el de Deméter "Negra", *Melaina*, puede remontarse a la época micénica. En Colono también está presente el culto de Deméter, en este caso eleusina, además de constituir una entrada al mundo subterráneo, vinculada a Teseo y a la acogida de suplicantes, como Edipo.³¹

El culto a las Erinias, a Deméter y a Poseidón se encuentra en diversos lugares de Arcadia y de Beocia; Deméter Erinis en Figalia, venerada junto a Poseidón, era conocida como *Melaina* y se representaba con un vestido negro, con cabeza de caballo y con un delfín en una mano y una paloma en la otra. También en Telpusa Poseidón se une a la diosa en forma de caballo. El epíteto *Melaina* es propio de Deméter, de las Erinias y de Afrodita, diosas vinculadas de distintos modos a Poseidón. Estos lugares de culto del dios micénico y de diosas ctónicas constituirían también, como *Kolonos*, entradas al mundo subterráneo.³²

³¹ Erinias en Colono: S., OC., v. 90; Deméter *Euchloos* (similar a la *Chloe* de la ladera de la Acrópolis: Paus., 1.22): v. 1600. Poseidón *Hippios*: v. 1707; Et. M., s.v. *Hippios*; Th., 8.67; Poseidón y Atenea Hippios, bosque sagrado, *heroon* de Teseo y Piritoo: Paus., 1.30.4 (ver el comentario de L. Beschi y D. Musti, Fondazione L. Valla, 1987); Farnell, *op.cit.*, *Cults*, IV, p. 81; Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult...*, p. 108 ss. Sobre los cultos de Colono: D. Plácido, "Los ritos de Colono, en los márgenes de la ciudad", en *Ritual y conciencia cívica en el mundo antiguo*, J. Alvar, C. Blázquez y C.G. Wagner, eds., Madrid, 1995, 33-36.

³² Véase B.C. Dietrich, *op.cit.* "Demeter..."; H. Lloyd-Jones, *op.cit.*, "Les Erinyes..." (notas 101 y 105 del cap. 4º). Telpusa en Arcadia: Paus., 8.25.4; culto de Poseidón en Onquesto, en Arcadia: Hom. II., 2.506. Poseidón y Deméter *Melaina* en Figalia: Paus., 8.42.1 (véase para este culto: M. Jost, "Les Grandes Déesses d'Arcadie", *REA*, 72, 1970, 138-151, pp. 140-141). Para los cultos de Arcadia, véase M. Jost, *op.cit.*, *Sanctuaires...*, p. 60 ss (Telpusa), p. 82 ss (Figalia). Telpusa en Beocia: Paus., 9.33.1; sch. Hom. II, 23.34; A. Schachter, *op.cit.*, *Cults*, I, 164; Poseidón en Beocia: Schachter, *op.cit.*, *Cults*, vol. II, 1986, p. 206 ss (Onquesto, p. 207 ss; Telpusa: p. 222 ss). Véase también P. Lévêque y L. Séchan, *Les Grandes Divinités de la Grèce*, Paris, 1990, p. 135 (1ª ed., 1966). Epíteto de *Melaina*, compartido por las Erinias, Deméter y Afrodita: Pauly, R.E., Suppl., VIII, col 133; Bd. XV.1, col. 384 ss. En Orcómeno de Arcadia existía un culto de Afrodita y de Poseidón asociado a una montaña y a una fuente; en las cercanías, pero fuera de la ciudad, un culto de Ártemis, diosa del cedro (*tes kedrou kedreatis*): Paus., 8.13.2. Sobre la relación antigua de los cultos de Poseidón y Deméter en fiestas agrarias de invierno: N. Robertson, "Poseidon Winter Festival", *CQ*, 34, 1984, 1-16.

Kolonos Hippios debía de ser, por tanto, un lugar de culto muy antiguo en Atenas, situado junto a la Academia, en la que se han encontrado restos de la época geométrica³³. Poseidón, venerado en las montañas, asociado a los caballos y a las fuentes (y generalmente también a un bosque), podría ser heredero del dios micénico, cuyo culto habría continuado a lo largo de los siglos oscuros en varios lugares³⁴; en Beocia, por ejemplo, puede descubrirse en origen en el monte Helicón, junto a la "*Hippokrene*", la fuente asociada a los caballos, donde el dios sería conocido como Poseidón Heliconio³⁵. Aunque es posible que Poseidón esté presente desde época micénica en la Acrópolis de Atenas junto a Erecteo, habría sido asentado también específicamente por emigrantes de origen pilio y beocio, en lugares como *Kolonos* o en el Iliso.³⁶

Son sorprendentes las similitudes que podrían tener los primitivos cultos de *Kolonos Hippios* (principalmente el de Poseidón asociado a los caballos y a las fuentes, y venerado junto a Deméter y a las Erinias), vinculados tal vez a la familia de origen pilio de los *Philaidai*, con lo que pudo ser, en la época oscura, la zona del Areópago de Atenas, establecido en el demo de Melita, en la que tal vez tenían propiedades los "Salamínios" o sus predecesores.

³³ Sobre la antigüedad de la Academia, donde existiría un culto de época geométrica al héroe *Hekademos*: véase nota 102, cap 1º.

³⁴ Sobre la continuidad en el culto desde época micénica durante los siglos oscuros véase: B.C. Dietrich, "Some Evidence of Religious Continuity in the Greek Dark Ages", *BICS*, 17, 1970; B.C. Dietrich, "Tradition in Greek Religion", en *The Greek Renaissance of the Eight Century B.C: Tradition and Innovation*, Stockholm, 1983, , 85-90; B.C. Dietrich, *Tradition in Greek Religion*, Berlin, 1986.

³⁵ Para el probable culto a Poseidón Heliconio en el Helicón de Beocia: Lévêque y Séchan, *op.cit.*, p. 108 (toda Beocia consagrada a Poseidón); sch. Hom., *Il.*, 20, 404; Farnell, *op.cit.*, *Cults...*, vol IV, p. 30; también A. Veneri, "Posidone e l'Elicona: Alcune osservazioni sull'antichità e la continuità di una tradizione mitica beotica", en *Essays in the Topography, History and Culture of Boiotia*, A. Schachter, ed., 1990, 129-134 (Poseidón en el Helicón desde antiguo, suplantado por Zeus).

³⁶ Para Poseidón en la Acrópolis véase cap. 2º, notas 19 y 20.

En el Areópago existía un culto muy antiguo a las Erinias, divinidades similares a Afrodita *Melaina* y a Deméter³⁷; la colina de Ares era también lugar de refugio de suplicantes y, específicamente en la época de Codro, de los peloponesios, que tenían especiales conexiones también con la Academia junto a *Kolonos Hippios*³⁸; además, en las cercanías de este promontorio (también *Kolonos* se sitúa en un alto) se hallaba un lugar de descenso al mundo subterráneo, el Plutonio. También estaría presente el culto a “Deméter eleusina” si, como se ha señalado recientemente, el Eleusinio, situado junto al Areópago, tiene restos que se remontan al s.VII, lo que podría confirmar la presencia temprana de Deméter en esta zona. Además el Areópago, dedicado a Ares, pudo estarlo en origen a Poseidón, ya que el primer juicio por el que se estableció el dios de la guerra fue precisamente una contienda con el dios de los caballos, para solventar el conflicto surgido entre *Alkipe* y Halirrotoio, los hijos respectivos de ambos dioses.³⁹

Por otra parte en Melita, el demo en el que se encontraba el Eleusinio y el Areópago, era venerado, en la colina de las ninfas, “Melanipo”, el hijo de Teseo, cuyo nombre tiene la misma raíz que “Melas”, negro, y que “Melanto”, el rey de Atenas, de procedencia pilia, que había pasado por Eleusis antes de asentarse en Atenas.⁴⁰

³⁷ Erinias o *Semnai* en el Areópago: cap. 4º, p. 203 ss. Asociadas a Afrodita *Melaina* y a Deméter: véase más arriba, nota 32.

³⁸ Paus., 7.25.1-2: oráculo de Zeus de Dodona que hacía referencia a los peloponesios como suplicantes en el Areópago (en época de Codro). Relación de la Academia con Peloponesios: Plu., *Thes.*, 32.4.

³⁹ Paus., 1.28.5-7 (imágenes de Pluto y de la Tierra y también un monumento a Edipo). Eleusinio: Paus., 1.14; Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, p. 198. Plutonio cerca del Eleusinio y del Areópago: K. Clinton, *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries*, Stockholm, 1992, p.19 ss. Eleusinio en Melita con restos del s.VII: K. Clinton, “The Thesmophorion in central Athens”, en *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Stockholm, 1996, p. 123-25 (nota 34). También por esa zona, cerca del Areópago, estaba Deméter *Chloe* (similar a la *Euchloos* de *Kolonos*), diosa relacionada con Eleusis: Paus., 1.22.3 (venerada en Targelión: Filócoro, *FGrH* 328 F 61). Conflicto entre Poseidón y Ares en el Areópago: Helánico, *FGrH* 323a F 1 y F 22.

⁴⁰ Melita y Melanipo: Kearns, *op.cit.*, *The Heroes*, p. 184. Para Melanipo en la colina de las ninfas: Thompson, *op.cit.*, “Pnyx...”, pp. 182-183; Paus., 10.28.3; Clidemo, *FGrH* 232 F 2; Melanipo en Tebas: Schachter, *op.cit.*, *Cults*, vol. II, p. 125. Melas en Corinto: nota 22. Para Melanto: véase más abajo nota 51. “Melita”, por su parte, podría relacionarse con el nombre de “Melia”, la ninfa beocia del Helicón, que daba nombre también a una ciudad de Jonia, donde estaría la sede del Panjonio (Call., *Del.*, 79-82; Cassola, *op.cit.*, *La Ionia*, p. 96) y con *Meltan*, el

Existe, por último, otro lugar donde se encuentra el culto a Deméter eleusina, vinculado a las Erinias y probablemente también a Poseidón. En Mícale de Asia Menor, sede del Panjonio, se veneraba además de Poseidón Heliconio, a las Erinias y a Deméter eleusina, que se relaciona precisamente con las leyendas de la migración jonia desde Atenas, situada en época oscura: *Philistos* (cuyo nombre recuerda al de *Philaïos*), que había acompañado a Neleo, el hijo de Codro para la fundación de Mileto, estableció el culto a la diosa, cuyo sacerdocio detentaba, además, el *basileus* de los jonios.⁴¹

Poseidón Heliconio, el dios principal del Panjonio, se veneraba en la Hélice Acaya y probablemente también en origen en el monte Helicón de Beocia, de donde derivaría el nombre. No es el único ejemplo de coincidencias existentes entre ciertos nombres y cultos de Jonia y de Beocia: Mícale, el monte de Asia Menor en el que era venerado el dios, es similar a la *Mikalessos* beocia de origen micénico; Melia, la ciudad destruida hacia el 700 por la liga jónica, recuerda a las ninfas Melias que vivían cerca del Helicón; también es significativo el nombre de *Kadme* para Priene, así como el de Asopo, el valle de Beocia que lindaba con el Ática, para un esclavo de Samos, pero también para designar a un río de Frigia.⁴²

desdendiente del rey Medón de Argos: Paus., 2.19.2; Melita, ninfa en el *Himno homérico a Deméter*, 419. Véase Chantraine, *op.cit.*, *Dictionnaire*, s.v. *melas* y *meli*. El hecho de que Melita, en una versión la primera mujer de Egeo (Kearns, *op.cit.*, *The Heroes*, p. 184), tuviese relación con personajes del entorno de Teseo, como Melanipo, así como con Áyax (por el *Eurysakeion*) ancestro de *Philaïdai* y Salaminios, es muy significativo ya que ambas familias están relacionadas en época histórica con Teseo (Cimón de los *Philaïdai* trae los huesos del héroe a Atenas -Plu., *Thes.*, 36.2-; los Salaminios rinden culto a Teseo el día 6 de Pianepsión -Sokolowski, *op.cit.*, *LSCG*, suppl., 1962, p. 52, lin., 91); también en el otro *Kolonos*, *Kolonos Hippios*, se rendía culto a Teseo: Paus., 1.30.4. Relación de los Filaidas con Teseo ya en la época del Vaso François: M. Tiverios, *op.cit.*, "*Theseus kai Panathenaia*", en *The Archaeology of Athens...*, Coulson et al., eds., Oxford, 1994, pp. 133-134.

⁴¹ Poseidón Heliconio en Mícale: Hdt., 1.148; Str., 14.1.20. Templo de Euménides en Mícale, junto al templo de Deméter eleusina levantado por *Philistos*: Hdt., 9.97. Los descendientes de Androclo, el hijo de Codro, de Éfeso, como *basileis* encargados de las fiestas de "Panjonía" y superintendentes del culto de Deméter Eleusina: Str., 14.1.3; esta celebración pasó en época clásica de Priene (donde estaba el templo de Poseidón Heliconio: Str., 8.7.2) a Éfeso: S. Hornblower, "Thucydides, The Panionian Festival, and the Ephesia (III 104)", *Historia*, 31, 1982, 241-45.

⁴² En Acaya: Ver más adelante, cap. 5º, nota 11; en el Helicón beocio: ver más arriba nota 35. *Mykalessos* beocia: Filócoro, *FGrH* 328 F 113; Str., 9.2.11; Melia: véase más arriba nota 40.

Esta relación con Beocia también se da en la Atenas de la época oscura, precisamente en mitos y ritos relativos a la migración jonia. En la zona del Iliso de Atenas, donde se sitúa el núcleo más antiguo de la ciudad asociado a la *basileia*, existía un culto a Poseidón Heliconio en el distrito de Agra, previamente llamado Helicón⁴³. Además, el mito de Janto (el “rubio”) y de Melanto (“el negro”), el primer rey de la segunda dinastía de Atenas, tiene que ver, según Buck, con las últimas etapas de la conquista de Beocia, es decir del valle del Asopo, por parte de los *Boiotioi*, provenientes de Tesalia. En el valle del Asopo se encuentra el epíteto *Melanaigis*, relacionado con Dioniso, pero también con Melanto. Por otra parte, las tradiciones relativas a los habitantes originarios de Beocia expulsados hacia el Ática, Eubea y Asia Menor, enlazan con la migración jonia. Precisamente el mito de Janto y Melanto es el *aition* de la fiesta de las Apaturias, comunes a todos los jonios y características, según Heródoto, de los que partieron del Pritaneo de Atenas.⁴⁴

Estas fiestas se formaron, según Huxley, en momentos en los que la migración hacia Jonia había comenzado ya, puesto que la forma del nombre, *Apaturia*, es probablemente jónica. El *aition* de la celebración, la leyenda de la lucha con Beocia en torno a

Priene llamada *Kadme* y fundada por *Philotas* de origen beocio: Str., 14.1.12. Asopo, valle de Beocia: Buck, *op.cit.*, p. 78 (también Asopo, hija de Salamina: Paus., 1.35.2); esclavo de Samos: Hdt., 2.134-135 (también Janto de Samos); véase F.R. Adrados, “the Life of Aesop and the Origins of Novel in Antiquity”, *QU*, 30, 1979, 93-112 (río de Frigia: p. 104).

⁴³ Iliso: Th., 2.15; relación con Beocia: véase nota 44, cap. 4º. Agra: Clidemo, *FGrH*, 323 F 1 (Bekker, Ann. Gr. s.v. *Agra*). El templo de Poseidón Heliconio de Agra situado junto al Iliso era, como Colono y el Areópago, lugar de refugio de inmigrantes: Farnell, *op.cit.*, *Cults*, vol IV, p. 53 (el Areópago relacionado con los peloponesios -véase más arriba, nota 38-, como el Iliso, lugar de sacrificio del rey Codro, para salvar a su ciudad de la amenaza de éstos: ver más abajo, nota 57).

⁴⁴ Asopo (donde se encuentran los nombres de *Melaneis*, *Melaina*...): Buck, *op.cit.*, pp. 78-79. Hdt., 1.147. Mito de Janto y Melanto: A. Brélich, *Guerre, agoni et culti nella Grecia arcaica*, Bonn, 1961, p. 55 ss. Según Tucídides la fiesta que caracteriza a los jonios de origen ateniense es la de las Antesterias: Th., 2.15.4. Janto y Melanto, además de estar presentes en tradiciones beocias y atenienses, también se encuentran como topónimos en Asia Menor: rocas “Melantias”: Str., 14.1.13; llanura de Janto: Hdt., 1, 176; Rodríguez Adrados, *op.cit.*, “The Life...”, p. 104.

Melainon, parece antigua, aunque luego se añadieran al relato las ciudades de *Oinoe* y *Panactum*, como señala Jacoby.⁴⁵

Posiblemente en esta festividad de las fratrias que se originarían en momentos en los que la migración había comenzado, se puede observar una serie de adecuaciones y variaciones que muestran uno de los fenómenos que se dan a lo largo de la época oscura y durante el arcaísmo, la sustitución de algunos dioses, como Poseidón, por otros, como Zeus, y dioses más jóvenes, como Dioniso o Apolo⁴⁶.

Las Apaturias de Atenas eran una celebración de Zeus y Atenea Fratrios, aunque, pudieron estar presentes también en origen, como se vio en otro capítulo, Zeus y Atenea *Patrooi*, como en la isla de Tasos (en las *patrai*). En Delfos, por ejemplo, el dios de las fratrias, en concreto de la fratria de *Labyadai* era además de Zeus Patroos, Poseidón Fratrios. Poseidón está también presente como "Pater" en Eleusis, posiblemente desde fechas muy antiguas.⁴⁷

Por otra parte, en las Apaturias de Atenas se rendiría culto también al dios Dioniso *Melanaigis*, como señalan las fuentes; en otros lugares de Jonia la fiesta estaba dedicada a Curótrofa o a Afrodita, que, como se vio más arriba, llevaba en ocasiones el epíteto de *Melaina*, aplicado también a las Erinias y a Deméter, compañeras de Poseidón, sustituido posiblemente por los dioses Dioniso y Apolo en algunos lugares de culto.⁴⁸

⁴⁵ Huxley, *op.cit.* *The Early Ionians*, p. 31. Jacoby, *FGrH*, b (suppl.), n°a 323a-334, vol II, pp. 49-51. Para las Apaturias véase: cap. 2º, p. 59 ss.

⁴⁶ Por ejemplo en Flia (Paus., 1.31.4), un distrito al norte de Atenas, en el que, como en Colono o en el Areópago, también existía un culto conjunto de Deméter y de las Erinias (junto a Zeus con caracteres ctónicos, *Ktesios*), y donde tal vez el dios Poseidón había sido sustituido por Apolo y Dioniso (con los epítetos *Dionysodotos* y *Anthios*, respectivamente). Mismas relaciones para Poseidón, Apolo y Dioniso, como el delfín y el toro: P. Somville, "Le dauphin dans la religion grecque", *RHR*, 201, 1984, 3-24. En Arcadia Zeus y Poseidón tienen unas características muy similares que apuntan, además, a la sustitución de Poseidón por Zeus: M. Jost, *op.cit.*, *Sanctuaires...*, pp. 239 y 295.

⁴⁷ Véase cap. 2º, p. 61, nota 14; para las Apaturias véase también Lambert, *op.cit.*, *The Phratries...*, p.145 ss. Poseidón Fratrios en la fratria de los *Labyadai* y Pater en Eleusis: Farnell, *op.cit.*, *Cults*, vol IV, p. 9.

⁴⁸ Dioniso *Melanaigis*: Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl), n°s 323a-334, vol II, p. 51; Dioniso *Melanaigis* tal vez venerado en todas las fratrias del Ática: E. Kearns, "Change and Continuity

En el segundo capítulo se sugirió que Apolo Patroos no se introdujo en Atenas, ni, por tanto, en las Apaturias, hasta Solón. Por otra parte, el epíteto Patroos se aplica también a Dioniso, por ejemplo en Mégara, donde se establece, según Bohringer con ocasión del sinecismo en el s.VIII.⁴⁹

Es posible, por tanto, que la fiesta de las Apaturias en Atenas hubiese estado en algún momento vinculada a Poseidón, tal vez a un Poseidón relacionado con el epíteto “Negro”, pues la fiesta se asoció en un momento dado a Dioniso *Melanaigis* de Beocia. Un indicio de esta realidad en Atenas podría ser la atribución a Poseidón del epíteto “Melanto”, el personaje que aparece, junto con Janto, en el *aition* de la festividad.⁵⁰

Melanto, el padre de Codro, y por tanto ancestro de los que emigraron hacia Jonia, procedía según la tradición, de Mesenia, y se estableció en primer lugar en Eleusis, antes de convertirse en el rey de Atenas, gracias a su victoria sobre Janto⁵¹. El epíteto “Negro”, que se aplica a Deméter, a las Erinias y a Afrodita, en lugares como Arcadia, Corinto, Beocia, pero también a las sacerdotisas del antiguo oráculo de Dodona, apunta a cultos muy antiguos, cuyo origen se remonta probablemente a la época micénica.⁵²

in Religious Structures after Cleisthenes”, en *Crux. Essays presented to G.E.M. de Ste Croix on his 75th Birthday* (History of Political Thought, vol VI), P.A. Cartledge y F.D. Harvey, eds., Exeter, 1985, p. 205. Dioniso *Melanaigis* en Hermione: Paus., 2.35.1. Afrodita y Curótrofa en las Apaturias: Cassola, *op.cit.*, *La Ionia*, p. 227; también en Farnell, *op.cit.*, *Cults*, vol II, p. 759 (culto a Curótrofa en Samos en las Apaturias) y p. 657 (Afrodita “Apaturia”). En Trecén Atenea era venerada con el epíteto “Apaturia”, introducida por Etra después de unirse a Poseidón: Paus., 2.33.1. *Melaina* aplicado a Afrodita, a las Erinias y a Deméter: nota 32 (para Afrodita, ver más abajo, nota 52). Poseidón y Afrodita *Melaina*, asociados a un bosque, a un fuente y a una colina en Orcómeno, venerados junto a Ártemis del *kedrou*: Paus., 8.13.2. En Mantinea y en Arcadia tal vez Dioniso había sustituido a Poseidón, ya que era venerado cerca de Afrodita *Melaina* junto a una fuente. Según el léxico Et.M. las Apaturias (s.v.) era una fiesta de Dioniso. Véase más arriba, nota 46.

⁴⁹ Véase el cap. 2º. F. Bohringer, *op.cit.*, “Megara: traditions mythiques...”, p. 18 (véase cap. 2º, nota 41).

⁵⁰ Sch. Lyc., 767. Véase sobre esta leyenda en relación a la efebía: P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir, formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1981.

⁵¹ Hdt., 5.65; 1.147; Helánico, *FGrH* 323a F 23. Paus., 2.18.8; Str., 9.1.7. Demón *FGrH* 327 F 1. Una tradición lo hacía proveniente de Arcadia: véase cap. 2º, nota 14.

⁵² Véase más arriba, nota 32. Afrodita *Melaina*: en Mantinea (nota 48), en Corinto, asociada a un bosque: Paus., 2.2.4. En Tespia (Beocia): Paus., 9.27.5. Dodona: A. Gartzou-Tatti, “L’oracle de Dodone. Mythe et Rituel”, *Kernos*, 3, 1990, 175-84.

Tanto Melanto, como Medón, aparecen junto con Melas en relatos de piratas tirrenos en el Egeo, que se enfrentan al dios Dioniso, el forastero al que recogen y engañan. En el relato de Ovidio, Melanto aparece como “el rubio”; tanto él como sus compañeros, Medón, Melas y otros, son transformados por Dioniso enfurecido en delfines negros. Probablemente se encuentra de nuevo en estos mitos un reflejo de la conflictividad que conllevó el asentamiento del culto a Dioniso en época oscura y arcaica, en concreto en relación con Poseidón, dios asociado no sólo a los caballos, sino también a los delfines y al mar, conocido en Atenas, como ya se ha dicho, como Melanto. Estos relatos pueden reflejar también la situación de inestabilidad en el mar de la época oscura.⁵³

La sustitución de Poseidón por dioses como Dioniso o Apolo se da en varios lugares de Grecia, por ejemplo en Arcadia, donde el epíteto Melanto se asocia con Apolo. En Onquesto y Telpusa Apolo se enfrenta, a su llegada, con Poseidón, relacionado, como se vio más arriba, con los caballos, las fuentes, y las diosas Deméter y las Erinias. Apolo es el enemigo del dios también en la *Iliada*. Pero específicamente es el “Delfinio” quien suplanta a Poseidón, ya que tiene características muy similares. Es posible que en Delfos, llamada, como el Ática, “*gaia melaina*”, Apolo, venerado en el poblado de Crisa como Delfinio, fuese precedido por Poseidón. En la Serie pítica del Himno homérico a Apolo llega metamorfoseado en un delfín.⁵⁴

⁵³ Medón, rey de Atenas (Carlier, *op.cit.*, *La royauté*, p. 361) y de Argos (Paus., 2.19.2), líder de los tesalios en el catálogo de naves de la *Iliada* (Hom., *Il.*, 2.727), aparece junto con Melas (ver nota 22) y Melanto como pirata en el Egeo: Hyg., *Fab.*, 134. Ov., *Met.*, 1000 ss; Gras, *op.cit.*, *Traffics*, p. 643 (véase sobre los tirrenos y la piratería: apéndice I a cap.4º, nota 24). Melanto “el rubio”: Ov., *Met.*, 1098. Medón transformado en delfín negro: Ov., *Met.*, 1193. Véase más arriba para la relación de Dioniso y Poseidón con el mar y los delfines: nota 46 (P. Somville).

⁵⁴ “*Melanthios*”, epíteto de Apolo en Arcadia: Pauly, RE, Bd. XV, col. 427. Onquesto y Telpusa: véase nota 32; *Himno Homérico a Apolo*, 255 ss; Defradas, *op.cit.*, *Les Thèmes*, p. 57 ss. Hom., *Il.*, 20.67 ss. Delfos, *gaia melaina*: Pauly, RE, Bd. XV.1, col. 386; sch. Esquilo, *Eu.*, 2 (Melanto, *Melaina* y Poseidón en relación a Delfos). Atenas: Solón, 24, lín. 5 (Rodríguez Adrados, *op.cit.*, *Líricos*, vol.I, p. 201). Paus., 10.6.5: *Delphus*, hijo de Apolo y de *Melaines*. Poseidón en Delfos: Paus., 10.5.5 ss; Apollod., 1.4.1. *Himno Homérico a Apolo*, serie Pítica, 490 ss. Defradas, *op.cit.*, *Les Thèmes*, p. 69 ss. Apolo Delfinio: F. Graf, *op.cit.*, “*Apollon Delphinios*”. Apolo y los delfines: P. Somville, *op.cit.*, “*Le dauphin...*”, pp. 10-11.

En Atenas Poseidón "*Hippios*" se asocia a los delfines en el relato de Baquilides del reconocimiento de Teseo como hijo de Poseidón; Teseo, conducido por los delfines, similares a caballos, llega a la morada de su padre, donde es recibido por Anfitrite. El pasaje es paralelo al del reconocimiento de Teseo en el templo del Delfinio de Atenas, residencia palaciega de rey Egeo, que comparte con Poseidón la paternidad de Teseo.⁵⁵

Tal vez en el Iliso los cultos de Apolo Delfinio y de Dioniso, situado también por esa zona, fueron precedidos por un culto muy antiguo de Poseidón. En Agra, al otro lado del río, se conservaba el culto a Poseidón Heliconio, junto al de Ártemis Agrótera. En esta zona, la más antigua de la ciudad según Tucídides, se sitúa precisamente el mito del rey Codro en Atenas.⁵⁶

Codro y Melanto, son, como Neleo, descendientes de Poseidón. Codro, denominado en las fuentes como *eugenesteros* y *presbytatos*, vivió, según la leyenda, en el momento de la invasión de los dorios, los peloponesios que ocuparon el Ática. El rey, disfrazado como un mendigo y un leñador, salva la ciudad al dejarse matar por sus enemigos en la zona del Iliso. Codro es, por tanto, un "fármacos", un chivo expiatorio que encarna en sí la polución de la ciudad y adquiere la doble faceta de vagabundo-esclavo-pordiosero y de rey.⁵⁷

⁵⁵ Relación de Poseidón *Hippios* con los delfines: R. Janko, "Poseidon Hippios in Bacchylides 17", CQ, 30, 1980, 257-259; también en Arquíloco, fr. 192 West. Reconocimiento en el Delfinio: Plu., *Thes.*, 12.2-6; Paus., 1.19.1 (ver más adelante, apéndice a cap. 6º, nota 4). Identificación de Poseidón y Egeo: Pauly, RE, Bd. I.1, col. 955 (véase comentario de C. Ampolo a la *Vida de Teseo* de Plutarco, Fondazione L. Valla-A. Mondadori); también en Ph. P. Bourboulis, *op.cit.*, *Apollo Delphinios*, p. 42.

⁵⁶ Véase más arriba, nota 43. Ártemis Agrótera: Paus., 1.19.5. Th., 2.15.

⁵⁷ Codro, Melanto y Neleo, descendientes de Poseidón: D.L., 3.1; véase más arriba sobre estos personajes, notas 2 y 3. Muerte de Codro: Lyc. *Leocr.*, 86-87. Paus., 1.19.5 (muere cerca del Iliso); Pl., *Smp.*, 208 D; Ael., *VH.*, 8.5; Polyaen., 1.18; Ferécides, *FGrH* 3 F 154; Hdt., 5.76; Conón *FGrH* 26 F 1.26. Carlier, *op.cit.*, *La royauté*, p. 361; Pauly, RE, Bd X, col. 984 ss; Codro como el "mejor nacido" (el más noble) y el más antiguo: véase Zen., *Ath.*, 2.6 (*eugenesteros* Codrou; *presbytatos*); Kearns, *op.cit.*, *The Heroes*, p. 56; E. Kearns, "Saving the City", en *The Greek City*, O. Murray y S. Price, eds., Oxford, p. 336; Codro y Medon como fármacos: D. Ogden, *The Crooked Kings of Ancient Greece*, Duckworth, 1997, p. 22 y 95. Neleo y Codro en origen como divinidades ctónicas: G. de Sanctis, *op.cit.*, *Atthis*, pp. 91-92. También Solón (de

El ritual de los “fármacos”, representado en Atenas por el rey Codro, el hijo de Melanto, está presente también en Asia Menor. Allí, la mayoría de las ciudades habían sido fundadas, según la tradición, por los descendientes de Codro, los Códridas, lo que en ocasiones se ha considerado una invención de la propaganda ateniense⁵⁸. Sin embargo el hecho de que Codro y Melanto, que aparece en Homero como un siervo, con los caracteres negativos propios de los fármacos⁵⁹, estuviesen relacionados con este ritual que existía ya en la época de la migración hacia Asia Menor durante los siglos oscuros (pues está presente tanto en la Grecia continental como en Jonia), permite dar credibilidad a su antigüedad. En la historia de Asopo, el esclavo de Samos que es vendido a Janto, y que salva a su ciudad del peligro de Cresos, se puede ver un paralelismo muy claro con la de Codro, además de la coincidencia de nombres, como Asopo, el valle de Beocia en conflicto con el Ática, donde se desarrollaría el enfrentamiento entre Janto y Melanto, y Janto, el filósofo al que es vendido Asopo, entregado a la mujer de Janto y sus esclavas como un presente de Afrodita. Vimos más arriba la relación de la fiesta de las Apaturias, cuyo *aition* era el enfrentamiento entre Janto y Melanto, con Afrodita en algunos lugares de Jonia. Asopo se presenta en uno de los episodios de su vida como un leñador, al igual que Codro; y muere en Delfos como un fármacos, un vagabundo y un esclavo, pero también como un salvador de su ciudad. R. Adrados ve en la historia del fármacos Asopo en cierta medida una trasposición en Asia Menor del enfrentamiento entre Janto y Melanto de Atenas, el “rubio” y el “negro”. También los fármacos llevaban en el cuello higos “blancos y negros”.⁶⁰

la estirpe de Codro: véase más arriba, nota 5) llama al Ática la “más antigua (*presbytaten*) tierra de Jonia”: Sol., 4 (véase más arriba, nota 7).

⁵⁸ Códridas en Asia Menor: Cassola, *op.cit.*, *La Ionia*, p. 84 ss.

⁵⁹ Hom., *Od.*, 22.474: suplicio de *Melanthio* por rebelarse contra su patrón. *Melantho*: figura femenina también negativa, que vivía con Penélope: Hom., *Od.*, 19.65.

⁶⁰ R. Adrados, *op.cit.* “The Life...”. Fármacos: Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 77-78; R. Parker, *op.cit.*, *Miasma*, pp. 24-26. Afrodita en Apaturias de Jonia: nota 48; véase también para Asopo

La ceremonia de la expulsión de los fármacos tenía lugar en la fiesta de las Targelias en el Delfinio en esta zona del Iliso⁶¹. Es posible que las Targelias de Mileto, de las que se encargaba el *basileus*, estuviesen relacionadas con Ártemis y con Neleo, divinidad ctónica similar a Poseidón⁶². El Delfinio de Mileto, que tenía una función cívica similar a la del Pritaneo, sería heredero del de Atenas, que gozaría en el momento de la migración, es decir en época oscura, de una posición preeminente, similar a la que conservó en la ciudad de Asia Menor. De hecho, el Delfinio en Atenas también tenía funciones cívicas, como la del reconocimiento de la paternidad de los jóvenes, representados en el mito por Teseo reconocido como hijo de Poseidón en el mar y, como hijo de Egeo, figura del entorno de Poseidón, en el Delfinio.⁶³

Podemos suponer que en Atenas las Targelias, fiestas antiquísimas, como las Pianopsias, también estarían dirigidas por el *basileus*, con anterioridad a la reorganización realizada por Pisístrato que la puso bajo el control del arconte epónimo. Tal vez esta fiesta, así como el Delfinio, que tiene restos de época geométrica, y el fármacos, estuvieron vinculados de algún modo a Poseidón, el padre, según una versión, de Neleo, y ancestro también de Codro y de Melanto, que se identifica, además, con él.⁶⁴

y los fármacos: Ogden, *op.cit.*, p. 15 ss y 38 ss (lo estudia desde una perspectiva estructuralista).

⁶¹ Targelias en Atenas: véase cap. 2º, nota 30. Para los fármacos y las Targelias véase también: J. Bremmer, "Scapegoat rituals in Ancient Greece", *HSCPh*, 87, 1983, 299-320 (Codro: p. 304).

⁶² El festival de Mileto relacionado con Neleo y Ártemis en el Delfinio sería el de las Targelias: Robertson, *op.cit.*, "Melanthus...", p. 233 ss; para Neleo en Mileto: Cassola, *op.cit.*, *La Ionia*, p. 90 ss. Neleo hijo de Poseidón: Helánico *FGH* 323a F 23; Hom, *Od.*, 11.254 ss (285 ss: Neleo, padre de Néstor y Pero); Hom. *Il.*, 11.286 (12 hijos de Neleo); fundador de Mileto: Str., 14.1.1; establece el culto de Poseidón Heliconio: Str., 14.1.3. Neleo, divinidad ctónica, hijo de Poseidón: Cassola, *op.cit.*, *La Ionia*, p. 88 ss, Keams, *op.cit.*, *The Heroes*, p. 188; Sokolowski, *op.cit.*, *LSCG*, 1969, nº 14, p. 30.

⁶³ Ver más adelante, apéndice a cap. 6º (*Theseion*), pp. 392-393 y nota 5.

⁶⁴ Targelias reorganizadas por Pisístrato: Aloni, *op.cit.*, *L'aedo...*, p. 57; G. Ieranò, *op.cit.*, "Dioniso Ikario y Apolo Pizio...", p. 174. Restos de época geométrica en el Delfinio: Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, p. 83. Neleo, hijo de Poseidón: nota 62. Codro y Melanto, descendientes de Poseidón: D.L., 3.1. Melanto, epíteto de Poseidón: nota 50.

Robertson sugiere que el personaje Codro (disfrazado como leñador) derivaría de la función ritual del *basileus* de cortar leña en la zona del Iliso y llevarla al *Boucolion*, ya que además *Kodro* podría derivar de *Kedros* (junípero)⁶⁵. Es interesante señalar que el culto a Poseidón, que hemos estado analizando a lo largo de estas páginas, se sitúa en las montañas, y se asocia a los caballos, pero también a los bosques, como en Orcómeno de Arcadia, donde Ártemis del *kerdou*, era venerada cerca de Poseidón y Afrodita, junto a una fuente y a una montaña; en Corinto es Afrodita *Melaina* la que se asocia a un bosque de cedros, cerca de la tumba de Sísifo y de *Neleo*.⁶⁶

Tal vez esta zona del Iliso estaba en época oscura especialmente dedicada a Poseidón y a una divinidad femenina de tipo ctónico, relacionados con el agua, con un bosque, y con *heroa* de personajes como los de las Targelias de Mileto, específicamente Neleo, Codro y Melanto. En Agra, al otro lado del Iliso, se conservaba en fechas posteriores el culto de Poseidón Heliconio en las cercanías de Ártemis Agrótera. Es posible, como se ha sugerido más arriba, que el templo del Delfinio, dedicado a Apolo Delfinio y a Ártemis Delfinia, estuviese en origen relacionado con Poseidón, identificado por otra parte con Egeo, el dueño del palacio del Delfinio. Según Dietrich los festivales de Poseidón y Ártemis, comunes al Ática, a Jonia y a Arcadia, son antiquísimos, anteriores incluso a la época micénica. Además en el Delfinio de Mileto, Apolo era designado también con el epíteto “*taureos*”, que en el “Escudo” de Hesíodo se aplica a Poseidón (“*taureos ennosigaios*”).⁶⁷

⁶⁵ Robertson, *op.cit.*, “Melanthus...”, p. 229. Este autor, sin embargo, niega su conexión antigua con los Medóntidas y los *basileis* de época oscura.

⁶⁶ Paus., 8.13.2; Paus., 2.2.2-4.

⁶⁷ Poseidón Heliconio: nota 43. Ártemis Agrótera en el Iliso: Paus., 1.19.5. Egeo: nota 55 (Delfinio, residencia palaciega de Egeo: Plu., *Thes.*, 12). Dietrich, *op.cit.*, “Tradition...”, p. 85. Epíteto *taureos* para Apolo en el Delfinio de Mileto: Graf, *op.cit.* “Apollon Delphinios”, p. 6. Hes., *Sc.*, 104. Culto muy antiguo de Poseidón y Ártemis “Propilea” en Eleusis: Paus., 1.38.6. También Dioniso en forma de toro: véase más adelante cap. 8º, nota 58. Junto al Delfinio se encuentra también el templo del Paladio, dedicado en época clásica a Zeus y Atenea *epi Paladio*, relacionado con el mito del caballo de Troya, posiblemente asociado a una Atenea

Codro, Melanto y Neleo se asocian a la *basileia* de la época oscura, porque son personajes relacionados con mitos y ritos específicos de esa época en la que Atenas recibe emigrantes procedentes de Pilos y de Beocia, acoge al dios Poseidón (aunque ya con anterioridad fuese venerado en la Acrópolis), sustituido a lo largo de la época oscura por otros dioses como Dioniso y Apolo Delfinio, e inicia, junto con otros lugares de Grecia continental, la migración hacia las costas de Asia Menor, en diversas oleadas y a lo largo de varios siglos; además, también es característico de estos momentos la inestabilidad en el mar y la piratería, que tendrían su papel en la migración, y con las que se asocian los personajes míticos analizados.

La historia de los reyes de la segunda dinastía se realizaría pues en el seno de la familia de los Medóntidas, es decir de los *basileis* de la ciudad de Atenas en época oscura, de los que el mítico Medón sería el primero (después de Melanto y de Codro). Medón significa literalmente “el que reina” y en este sentido es similar, a los *basilides* de Éfeso, como acepta Carlier, a pesar de las críticas⁶⁸. También en Argos Medón es el primer rey, cuyos descendientes, como los Medóntidas de Atenas, perdieron sus prerrogativas⁶⁹. La *basileia* de época oscura está muy relacionada con el Iliso, no sólo porque era la zona más antigua de la ciudad después de la Acrópolis, sino porque allí se llevarían a cabo muchos ritos relacionados con ella, como las Antesterias dirigidas por el *basileus* y en las que tenía un papel fundamental la *basilinna* en el templo de Dioniso en *Limnais*. Precisamente con este *Dionisium* lindaría en época clásica el témenos de “Codro, Neleo

especialmente vinculada a los caballos (como Atenea Hipia en Colono); parece que los restos de este templo se remontan incluso a fechas anteriores al 700, lo que podría ser significativo desde el punto de vista del análisis de los cultos de época oscura realizado en este capítulo: una divinidad ctónica femenina relacionada con los caballos junto a un hipotético culto de Poseidón (posiblemente Zeus con caracteres ctónicos, aunque muy antiguo también -véase el cap. 4º, p. 197 ss-, se reafirma como divinidad principal junto a Atenea en época arcaica, s.VIII y VII), a quien están vinculados tanto los caballos como los delfines: véase más adelante el capítulo apéndice del *Teseion*, notas 26, 28, 29 y 78; véase más arriba, p. 244, nota 55.

⁶⁸ Carlier, *op.cit.*, *La royauté*, p. 362.

⁶⁹ Véase más arriba, nota 53.

y Basilé” en esta zona. Aunque el primer testimonio de su existencia es del 418, tal vez puede reconocerse en él el “témenos” al que los reyes de época oscura tendría derecho, descrito por Carlier como un terreno en un lugar fértil cerca de la ciudad, como sería para esas fechas la zona pantanosa del Iliso.⁷⁰

⁷⁰ Véase nota 44, cap. 3º. Carlier, *op.cit.*, *La royauté*, p. 158 (nota 88: ya en época micénica el te-me-no designa el dominio privilegiado del wanax; en época arcaica los reyes de Cirene disponían de *temenea* para celebrar sacrificios tradicionales); véase también H. van Wees, *Status Warrior...*, p.294 ss.

CAPÍTULO 5º.

Tribus y trittyes: la organización del territorio.

Según el fragmento primero de la *Constitución de Atenas* de Aristóteles, “los atenienses rinden culto a Apolo Patroos desde Ión”. La tradición de Ión como hijo de Apolo (Patroos), ancestro por ello de los atenienses y también de los jonios, está íntimamente ligada a su asentamiento en Atenas, al establecimiento de las cuatro tribus jónicas dirigidas por los cuatro reyes de tribu, los *phylobasileis*, y de los cuatro *bioi*, *georgoi*, *demiourgoi*, *hieropoioi* y *phylakes*.¹

Sin embargo existen múltiples indicios para poner en duda la antigüedad de esta tradición y sobre todo la existencia de las cuatro tribus jónicas en el Ática con anterioridad a Solón, en cuyo calendario aparecen en relación a la fiesta de las Sinecias², reorganizadas probablemente por el legislador.

Según Jones³ las cuatro tribus jónicas atenienses, *Geleontes*, *Hopletes*, *Aigikoreis* y *Argadeis*, no tienen ninguna apariencia de ser territoriales. Los epónimos de las tribus, es decir los hijos de Ión, son en el Ática simples nombres, pues no recibían culto en ningún sitio, ni se les puede descubrir raigambre alguna⁴. Procedían probablemente de la costa

¹ Arist., *Ath.*, fr 1 (Harp., s.v. *Apollon Patroos*; sch. A., *Av.*, 1527). Arist. *Ath.*, 41.2. Véase Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*, p. 65-79: en el fragmento primero de Aristóteles se alude a que Ión “se estableció”, *synoikesantos*, en el Ática; este término dio pie a atribuir a Ión el *synoikismos*, aunque en el texto correcto originario se aludiría simplemente a su *establecimiento* en el Ática (p. 66). Str., 8.7.1: Ión dividió a la gente en cuatro tribus y en cuatro *bioi*: *georgoi*, *demiourgoi*, *hieropoioi* y *phylakes* (también en relación a Teseo que incluye los Eupátridas: Plu., *Thes.*, 25.2). Cuatro *phylai* jónicas: Hdt., 5.66.2; E., *Ión*, 1575-1581; Poll., 8.109. Plu., *Sol.*, 23.4.

² Oliver, *op.cit.* “Greek Inscriptions”, *Hesperia*, 4, 1935, p. 21.

³ N.F. Jones, *op.cit.*, *Public Organization...*, p. 28 ss.

⁴ Kearns, *op.cit.* *The Heroes*, p. 175 y 190 (“Hoples”, culto desconocido); también E. Kearns, *op.cit.*, “Change and Continuity...”, p.197; además de la tribu de Geleontes existía también una fratría con ese nombre, de la que se han encontrado inscripciones cerca del Cefiso y en el ágora de Atenas: Hedrick, *op.cit.*, “Phratry Shrines...”, p. 243.

de Asia Menor y del Egeo, donde se encuentran como nombres de tribus o de otro tipo de agrupación, como en Tasos las *patrai*⁵. Además, como señala Carlier, ningún texto antiguo presenta a las cuatro tribus jónicas como los grupos anteriores al sinecismo. Los *phylobasileis*, como se vio más arriba, son el conjunto de aristócratas que asisten al *basileus* del *asty* y en este sentido *no representan a los distintos territorios*.⁶

Por otro lado varios autores han postulado que la leyenda de la paternidad de Apolo sobre Ión (por primera vez en Eurípides) no se remonta más allá del s.VI y que probablemente se estableció como forma de reivindicar la primacía ateniense sobre Jonia⁷.

En el segundo capítulo se sugirió la hipótesis de que la relación de Apolo Patroos con Ión se llevara a cabo con Solón para dotar a los atenienses de un ancestro de todos que fuese además común a los jonios. Ello implicaba la manipulación de su leyenda en este sentido, lo que aumenta la posibilidad de que también se “inventara” en esos momentos la versión que lo hacía rey del Ática en tiempos remotos, instaurador de las cuatro tribus jónicas. Esta tradición, como la de Ión, hijo de Apolo, unida probablemente a ella, tiene visos de ser tardía, como lo demuestra su “falta de sitio” en la lista de reyes de Atenas. Otro indicio de que la figura de Ión (y por tanto probablemente las tribus jónicas y los hijos de Ión, epónimos de las mismas) fue objeto de la política y la manipulación del

⁵ Jones *op.cit.*, *Public Organization...*, (véase más arriba, nota 3). Rhodes, *op.cit. Commentary*, p. 67. D. Roussel, *Tribu et Cité*, Paris, 1976, p. 154. *Patrai* en Tasos: Rolley *op.cit.* “Le sanctuaire des dieux Patrooi...”, pp. 453 y 459 ss (una de las *patrai* era llamada “Geleontes”); también M. Piérart, “Modèles de répartition des citoyens dans les cités Ioniennes”, *REA*, 87, 1985, 169-88; M. Piérart, “Athènes et Milet”, *Museum Helveticum*, 1983, 40, 1-18. Además de los cuatro nombres citados en relación a las *phylai* jónicas en Atenas se encuentran también los de *Boreis* y *Oinopes* (en Mileto por ejemplo donde también había *patrai*: pp. 172-173). También Cassola, *op.cit.*, *La Ionia*, p. 246 ss.

⁶ Carlier, *op.cit.*, *La royauté*, p. 358-359. Véase cap 3º, p. 127, nota 41.

⁷ Schuter, Hedrick, Aloni: véase nota 2 del cap. 2º. Sch., Pl. *Euthd.*, 302 c; E., *Ión*, 15 ss y 340. sch. Ar., Av., 1527. Los mitos genealógicos de Ión, hijo de Juto, y sus hijos no son probablemente anteriores al s.VII: Piérart, *op.cit.* “Modèles...”, p. 185, nota 97; F. Prinz, *Gründungsmythen und Sagenchronologie*, München, 1979, 356-375; W.B. Tyrrell y F.S. Brown, *Athenian Myths and Institutions*, New York-Oxford, 1991, p. 144 ss.

legislador puede ser, si se acepta la creación de la exégesis procedente de Delfos en Atenas (el -o los- exégeta pitocresto) en estos momentos, la mención deIÓN como pitocresto de Apolo (instaurado como Patroos, identificado con Pitio por Solón) en la obra de Eurípides.⁸

La relación deIÓN con las migraciones jonias y los "jonios" parece antigua⁹, pero, *en Atenas*, está asociada en general con *la zona este del Ática*, con la Tetrápolis fundada por el "originario" padre deIÓN, Juto, procedente de la zona de Acaya en el Peloponeso,

⁸IÓN, rey de Atenas: E., Ión, 1075 ss. Rhodes: cuando se elaboró la lista de reyes se hizo sin hacer sitio a Ión, lo que indica que su tradición como "rey" era reciente: p. 66. Lista de reyes: Helánico FGrH 323 a F23 (Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*, p. 65-66). Véase sobre el exégeta pitocresto y la exégesis en general: cap. 1º, nota 83; cap. 2º, nota 35; cap. 3º, nota 113; cap. 4º, nota 112. Ión "*ho pythochrestos loxiou neanias*": E., Ión, 1218; V.J. Rosivach, *op.cit.*, "Execution...", p. 244. Tal vez el mito de la realeza de Ión en el Ática se inventó en el s.VI, con Solón, mientras que las especulaciones y los mitos genealógicos de Ión, como ancestro de los Jonios (hijo de Juto -véase más abajo la nota 10-, hijo de Heleno -hijo de Deucalión- junto con Doro y Éolo: Str., 8.7.1 -383-; véase también Paus., 7.1.3) tal vez se desarrollaron antes, hacia el s.VII, fuera del Ática (con Hesíodo en Beocia y tal vez en Asia Menor: véase nota 7). Solón aprovecharía estas tradiciones para asentarlo *como rey* en Atenas (donde estaba desde antes como polemárco; también en otras partes del Ática), como hijo también de Apolo Patroos, para justificar así, dado los vínculos tradicionales con "Jonia" (véase el apéndice II al capítulo 4º), el establecimiento de cuatro tribus "jónicas".

⁹Se ha discutido mucho sobre si se formó el nombre de "jonios" en Asia Menor o en la Grecia continental. Aunque probablemente "los jonios" adquirieron su identidad como tal en Asia Menor (con el establecimiento del "Panjonio": Roebuck, *op.cit.*, "The Early Ionian..."; véase J.M. Cook, *The Greeks in Ionia and the East*, London, 1962, p. 24; Cassola, *op.cit.*, *La Ionia*, p. 2; O. Carruba, en "L'arrivo dei Greci, la migrazione indoeuropee e il ritorno degli Eraclidi", *Athenaeum*, 1995, p. 38 ss, piensa incluso que el dialecto jonio nació en Asia Menor), ya que los asentamientos eran de procedencia diversa, no sólo ateniense, sino también de Beocia, Eubea, Tesalia, norte del Peloponeso, Argos, Fócide (véanse notas 85 y 92 del cap. 3º; Huxley, *op.cit.*, *The Early Ionians*, p. 25; también Cassola, *op.cit.*, *La Ionia*, p. 76 ss), es posible que el epónimo Ión proviniese del étnico *laones* que aparece en Homero (*Il.*, 13.685; también en el *Himno homérico a Apolo*, v. 147 y 152) y en las tablillas micénicas de Cnoso (I-ja-vo-ne: Cassola, *op.cit.*, *La Ionian*, p. 277). Tal vez "*laones*" existía ya en la Grecia continental, como el étnico *aones* de Beocia con el que en ocasiones se ha relacionado (Cassola, *op.cit.*, *La Ionia*, p. 289, nota 43, que lo desecha), asociado a algún pueblo cercano a los focios de Delfos, a los beocios y los tesalios, ya que en Homero (*Il.*, 13.685) aparece mencionado entre estos pueblos (entre los beocios, los locrios, los tesalios y los atenienses: también en Str., 9.5.7), lo que al menos demuestra la conciencia o el convencimiento, en el s.VIII, de una procedencia de Grecia central para los "jonios" de Asia Menor. Por otra parte, el vínculo de Ión con Juto del Peloponeso (con conexiones tesalias también), presente en los mitos genealógicos de Hesíodo (véanse de este capítulo, nota 7 y nota 10), demuestra también una conciencia temprana de la relación de los "jonios" con la zona de Acaya y el norte del Peloponeso (y con Beocia), como se verá más abajo.

con Potamios, entre Tórico y Prasia, donde se hallaba su tumba, y con Gargeto, cerca del demo de *Ionidai*, que enlaza también con las tradiciones acayas¹⁰.

Una de las tradiciones de los “jonios” en la Grecia continental los hacía proceder de Acaya (entre Elis y Sición) en el Peloponeso, donde estarían agrupados, según Heródoto, en doce cantones (como posteriormente en Asia), uno de los cuales, Hélice que aparece en Homero, era, en alguna versión, la mujer de Ión; en este lugar se veneraba a Poseidón Heliconio, probablemente desde tiempos ancestrales, que recibía culto también en el Panjonio de Mícale en Asia Menor. Por otra parte, las ninfas *Ionides*, así llamadas por Ión hijo de Gargeto emigrado al Ática, eran veneradas en Elis por esta zona. Según la tradición, los “jonios” de Acaya en su migración hacia Asia Menor pasaron por el Ática¹¹.

Beocia también debió de estar relacionada con los “jonios”, ya que Heródoto afirma que “allí habitaba la raza jonia antiguamente”. Es posible que Ión, presentado como “beocio” en la obra del cómico Eubulo, tuviese también sus conexiones con esta zona, así como con la tierra de Delfos, como puede sugerir la tragedia de Eurípides. Estas tradiciones enlazarían con aquellas que presentan, entre los protagonistas de la migración jonia, a los beocios y focios, además de los atenienses y los abantes de Eubea. Además, la única mención de Homero de los “jonios” los sitúa entre beocios, locrios (junto a Fócide) y

¹⁰ Keams, *op.cit.* *The Heroes*, pp. 174 y 189. Juto ya en Hesíodo: fr. 9 (R. Merkelbach y M.C. West, *Hesiodi. Fragmenta Selecta*, Oxford, 1ª publicación, 1970). Str., 8.7.1 (383). Hdt., 7.94; Hdt., 8. 44; Filócoro FGrH 328 F 13; Paus., 7.1.3-4. Tumba en Potamios (entre Tórico y Prasia: Str., 9.1.22): Paus., 1.31.3. Gargeto: Paus., 7.22.7: Ión, hijo de Gargeto que emigró de Elis, ciudad acaya, al Ática. El culto de los Salaminios a Ión (Sokolowski, *op.cit.*, LSCG, suppl., 1962, p. 49 ss, nº 19, línea 86) tal vez no se remonta más allá del s.VI, como el de Apolo Patroos (línea 88), ya que además la inscripción menciona las *kyrbeis* (línea 86), aunque la alusión a Ión en relación al culto de Afrodita Colias (sch. Ar. Nu., 52), con la que posiblemente se asocia esta familia (véase el capítulo 8º sobre las Oscoforias, p. 505), podría indicar una conexión anterior.

¹¹ Str., 8.7.1 (383). Hdt., 1.146-148; Hdt., 7.94. Paus., 7.1.3-4; Paus., 7.24.5-6. St. Byz., s.v. *Boura* (ciudad acaya, hija de Ión y de Helice). *Helike* y Poseidón Heliconio en Homero: Hom., II., 2.575; Hom., II., 8.203; Hom., II., 20.404 y sch.; véase también *H. hom. a Poseidón*; Eust., II., 292, 15. Ninfas *Ionides*: Paus., 6.22.7; Str., 8.3.32.

tesalios. Por otra parte, en el monte Helicón de Beocia se veneraría en origen, como en la Hélice acaya, a Poseidón Heliconio, el dios principal del “Panjonio” de Asia Menor, al que se rendía culto en el monte Mícale, cuyo nombre recuerda a Micaleso de Beocia.¹²

Precisamente en relación con Beocia se descubren varias de las tradiciones de la migración jonia en la ciudad de Atenas, entre las que no se encontraría en origen la de Ión. Este personaje no tiene ningún protagonismo en la fiesta de las fratrías común a los jonios, las Apaturias. En ella se rememoraba el mito de Melanto, el padre de Codro, el primer rey de la segunda dinastía de los atenienses, los Medóntidas, que se relacionan con la *basileia* de la época oscura en Atenas. El enfrentamiento de Janto de Beocia y Melanto de Atena (cuyo nombre sin embargo tiene también conexiones beocias) podría reflejar de algún modo las tensiones en la zona fronteriza con Beocia en la época oscura, en momentos de inestabilidad (por la presión de carios y beocios sobre el Ática que provoca “el establecimiento de las 12 ciudades de Cécrope”) que coincidiría con alguna de las oleadas hacia Asia Menor, en las que participaron tanto atenienses como beocios (como señalan Heródoto y Pausanias), que desplazarían a los “carios” del Egeo hacia Asia Menor. También se descubre la “presencia” beocia en la ciudad de Atenas en relación a la migración jonia de época oscura en el culto de Poseidón Heliconio venerado en el Iliso, junto a la ciudad¹³. La tradición de los reyes de la *basileia* de la época oscura,

¹² Hdt., 5.58-59 (“raza jonia” en Beocia). Ión de Eubulo: R.L. Hunter, *Eubulus. The Fragments*, Cambridge, 1983, fr. 37 y 39. E., Ión. Paus., 7.2 (atenienses, focios, beocios, abantes); también Hdt., 1.146 menciona a los cadmeos, focios, pelasgos...; Aristid. *Panath.*, 54-55: beocios y tesalios hacia Atenas empujados por los dorios (todos estos formaron la Jonia). Hom., *Il.*, 13.685 (véase más arriba, nota 9). Monte Helicón donde se veneraría a Poseidón Heliconio en Beocia: sch. Hom., *Il.*, 20.404. Farnell, *op.cit. Cults*, vol 4, p. 30 (en Mícale en Asia Menor: Hdt., 1.148; Str., 14.1.20; Str., 8.7.2). *Mykalessos kome* de Beocia: Str., 9.2.11; Cassola, *op.cit.*, *La Ionia*, p. 95. Roebuck, *op.cit.* “The Early Ionian...”, p. 34 (Poseidón Heliconio llevado a Asia Menor desde Beocia por inmigrantes).

¹³ Apaturias: Hdt., 1.147.2. Huxley, *op.cit.*, *The Early Ionians*, p. 31. Véase también Schuter, *op.cit.* “Le culte...”, p. 105 ss. P. Vidal-Naquet, *op.cit.*, *Le chasseur...*, p. 155 ss. Parke, *op.cit. Festivals*, pp. 88-92. Sobre la leyenda de Janto de Beocia y Melanto de Atenas: Helánico *FGrH* 323a F23; Carlier *op.cit.*, *La royauté*, p. 359 ss; P. Vidal-Naquet, *op.cit.*, *Le chasseur*, p. 148 y 151 ss. Carios y beocios: Filócoro *FGrH* 328 F 94; véase el comentario de Jacoby, *FGrH* b (suppl.) n°s 323a-334, vol I, p. 397. Hdt., 1.146 y Paus., 7.2. Según Isócrates (*Panath.* 241cd)

Melanto, Codro, Medón, relacionados de distintos modos con la migración jonia, enlaza también con los “pilios”, los “Neleidas” (el mismo Melanto procedería de Mesenia) establecidos en Atenas y otros lugares del Ática (como Eleusis o la zona de Braurón), así como en las ciudades jónicas a donde habrían emigrado desde Atenas, pero también, según una tradición antigua, desde Pilos mismo.¹⁴

Probablemente las tradiciones de la migración jonia a las costas de Asia Menor se elaboraron en torno a los movimientos de población que en distintas oleadas fueron ocupando sus costas durante la época oscura. Aunque los asentamientos son de procedencia diversa, los atenienses jugarían un papel importante, como se puede observar a partir de la arqueología, pero también por la unidad cultural (dialecto, festividades, calendario...), así como por las tradiciones, recogidas por Heródoto y Tucídides, que aunque exageran la preeminencia de Atenas, pueden contener un núcleo antiguo¹⁵.

En definitiva, lo que se ha querido señalar es que la tradición de Ión en el Ática, aunque fuese antigua, no estaba relacionada en primer lugar con la ciudad de Atenas, ni con las tradiciones de la migración jonia *a ella* vinculadas, sino más bien con otras zonas

los carios, que serían habitantes del Egeo, fueron desplazados de las Cícladas por los jonios en el curso de su migración; también Hdt., 1.171.

Sobre Códridas y Medóntidas: Carlier, *op.cit.* *La royauté*, p. 359 ss. Hdt., 5.65 (véase apéndice II al capítulo 4º). Poseidón Heliconio en Atenas: Ann. Gr. Bekker, 1, p. 326. Farnell, *op.cit.*, *Cults*, vol. 4, pp. 10-11, 30, 47, 53 y nota 66 a y b (pp. 87-88). Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult*, p. 102-103. Robertson, *op.cit.*, *Festivals* ..., p. 30.

¹⁴ Véase apéndice II a capítulo 4º. Hdt., 1.146 ss; Hdt., 9.97 (culto de Deméter eleusina en Mícale fundado por Filisto que acompañó a Neleo, hijo de Codro para la fundación de Mileto); Paus., 7.2 (hijos de Codro en Jonia); Paus., 7.3.10 (Códridas). Ael., *VH.*, 8.5 (Neleo, hijo de Codro). Str., 14.1 ss (Str., 14.1.4: versos de Mimnermo de Colofón que atribuye su fundación directamente a los navegantes procedentes de Pilos). Th., 1.2.5-6; Th., 1.12.4 (los atenienses se establecieron en Jonia después de la guerra de Troya); Th., 2.15.4 (Antesterias: fiesta común entre los jonios de origen ateniense).

¹⁵ Ver notas 85, 91 y 92 del capítulo 3º. Véase también C.J. Emlyn-Jones, *The Ionians and hellenism*, London, 1980, pp. 13-14 y Cook, *op.cit.*, *The Greeks in Ionia...*, p. 23 ss. R. Osborne, *op.cit.*, *Greece...*, p. 35 ss; este autor, aunque señala el vínculo estrecho entre el Ática y Jonia (en costumbres, lengua...), patente también a través de hallazgos arqueológicos, desecha sin embargo el uso de la tradición como fuente histórica, ya que no admite que se preservara en ella una memoria histórica. Heródoto y Tucídides: véase la nota anterior.

alejadas del *asty*, principalmente del este del Ática, como la Tetrápolis de Maratón fundada por Juto. Este personaje permaneció, a pesar de la invención de la paternidad de Apolo sobre Ión, como el padre del “ancestro de los jonios” en la tradición posterior, junto con Creúsa, una de las hijas de Cécrope. Probablemente la primera leyenda que relacionó a Ión con la ciudad de Atenas no fue presentándolo como rey, sino como *polemarco* de los atenienses en su guerra contra Eleusis¹⁶. Esta tradición mucho más arraigada que la de su realeza, refleja posiblemente, como veremos más adelante, los enfrentamientos sostenidos entre Atenas y Eleusis un poco antes del “sinecismo de Teseo” (finales s.VIII o principios del VII), en un momento por tanto en el que el *basileus* de Atenas estaría asociado al resto de los territorios del Ática en una unión básicamente militar coordinada por el *polemarco*, en la que se resistía a entrar el territorio de Eleusis¹⁷. Atenas y la Tetrápolis se alían, en la leyenda bajo la dirección del *polemarco* Ión, el hijo de Juto y de Creúsa, en las fases finales de los enfrentamientos con Eleusis, lo que era conmemorado en las Boedromias¹⁸.

De todo lo expuesto más arriba se deduce que posiblemente la tradición de las cuatro tribus jónicas establecida por Ión-rey en Atenas no era muy antigua ni estaba muy arraigada en la ciudad, aunque los propios atenienses de fechas posteriores, como Aristóteles, consideraran a las *phylai* jónicas como su forma de organización ancestral, lo cual no es muy significativo ya que también Apolo Patroos se presenta en época clásica como el dios Eupátrida y de los ancestros por excelencia y sin embargo su culto,

¹⁶ Ión como jefe militar de los atenienses y en relación a la guerra con Eleusis: Hdt., 8.44.2. Paus., 1.31.3; Paus., 7.1.5; Paus., 2.14.2. Sch. Ar., Av., 1527. Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*, p. 100.

¹⁷ Sobre las guerras con Eleusis, en las que el principal protagonismo en la leyenda lo tienen Erecteo de Atenas y Eumolpo de Eleusis (esta tradición sería anterior a la de Ión): R. Simms, “Eumolpos and the Wars of Athens”, *GRBS*, 29, 1983, 197-208.

¹⁸ Boedromias: Filócoro *FGrH* 328 F 13 (Harp, s.v. *Boedromia*). Juto en Hesíodo: véase más arriba nota 10 (Fr. 9West-Merkelbach).

precedido por el de Zeus Patroos, no se remontaría más allá del s.VI, como vimos en capítulos anteriores.¹⁹

Si las tribus jónicas, por tanto, se instauraron en Atenas en algún momento de la formación de la polis, procedentes probablemente de Asia Menor, surgen dos cuestiones: en primer lugar, la fecha de su introducción, que coincidiría lógicamente con un momento de mayor contacto con el Egeo y Jonia, unido a un inicio de reivindicación de la primacía ateniense sobre los jonios. En segundo lugar se plantea la cuestión de cómo era la organización y distribución del Ática, o de la población del Ática (con efectos “administrativos”, políticos y militares), con anterioridad al establecimiento de las tribus jónicas en el Ática; y si esta organización incorporaba también un sistema de *phylai*.

La palabra *phyle* es de formación reciente. En Homero prácticamente no aparece y cuando lo hace, junto a las fratrias, en relación a la organización del ejército, no es evidente su significado tradicionalmente aceptado de tribu “gentilicia” hereditaria.²⁰

Roussel en su trabajo *Tribu et Cité* postula convincentemente que la organización en *phylai* es un proceso propio de la formación de la polis; es decir se constituyen en el seno de una organización política y por tanto no son hereditarias de agrupaciones preestatales

¹⁹ Arist., *Ath.*, 8.3. Visión tradicional de las tribus “jónicas” como forma de organización ancestral que desde el Ática se trasvasa a Jonia: Emlyn-Jones, *op.cit.*, *The Ionians...*, p. 16; Huxley, *op.cit.*, *The Early Ionians*, p. 31. C. Roebuck, “Tribal organisation in Ionia”, *TAPA*, 92, 1961, 495-507. Sin embargo, entre las tradiciones que reflejan un contacto real de Atenas y Jonia (como las Apaturias y otras fiestas), la de las cuatro tribus fundadas por Ión y trasvasadas a Jonia no puede ser muy antigua si consideramos, como veremos más abajo, siguiendo a Roussel, que las *phylai* nacen con la formación de las *poleis*, ya que “la migración” hacia Asia Menor fue un proceso largo, posiblemente en varias oleadas durante la época oscura, en el que además de Atenas, juegan un papel importante otras localidades como Beocia o Eubea.

²⁰ *Phyle*, término de formación reciente: Roussel, *op.cit.*, *Tribu...*, p. 161. Véase W. Donlan, “The Social Groups of Dark Age Greece”, *Cph*, 80, 1985, 293-308: sigue a Roussel y propone que las *phylai* en Homero (*Il.* 2.362-63; *Il.* 2.668) podrían ser pequeños grupos en torno a un líder de una misma zona. Carlier, *op.cit.*, *La royauté*, pp. 148-49, nota 40. Véase R. Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 17. “*Terminus ante quem*” para la creación de tribus hacia el 700, momento de colonización de Cícico por parte de Mileto que ya poseería tribus: Piérart, *op.cit.*, “Athènes...”, pp. 2-4.

de tipo tribal²¹. A. Toynbee sugiere que el modelo de organización en *phylai* nació en Asia Menor y desde allí se expandió por la Grecia continental²². En general parece que prevalece esta postura que defiende el nacimiento de las tribus jónicas en Asia Menor y su traslado hacia las colonias (ya desde el 700, como Cícico), y hacia Atenas (en una fecha indeterminada)²³.

Roussel propone que en el s.VII (tal vez coincidiendo con la división del territorio en el momento del sinecismo) las *phylai* atenienses habrían sido rebautizadas con nombres procedentes del mundo jonio; es decir, según este autor, no se traspasa el modelo sino sólo las nuevas denominaciones que se dan a cuatro *phylai* ya existentes en Atenas²⁴. Oliver, por otro lado, señala la posibilidad, ya comentada, de una distribución tripartita hacia el s.VIII y la introducción de las cuatro tribus jónicas hacia el 700 coincidiendo con la incorporación de Eleusis²⁵. Robertson sugiere en su libro sobre los festivales y la formación de la polis, que las cuatro tribus jónicas se acoplaron sobre un sistema de cuatro trittyes, que, a diferencia de las *phylai*, sí serían territoriales²⁶.

Nosotros proponemos y vamos a argumentar en este y el próximo capítulo la posibilidad de varios momentos de reordenación del territorio y la población del Ática (ya sugerido por Roussel²⁷) desde aproximadamente el s.IX hasta Clístenes.

²¹ Roussel, *op. cit.*, *Tribu...*, p. 161 ss. Las *phylai* serían a la vez locales y personales: p. 200.

²² A. Toynbee, *Some Problems of Greek History*. London, 1969, p. 41 ss: las *phylai* no se encuentran nunca como unidades políticas independientes, sino siempre dentro de las *poleis* (p. 43, nota 1). También postula su nacimiento en Asia Menor: Cassola, *op.cit.*, *La Ionia*, pp. 246-56 (aunque este autor defiende una fecha alta, la época micénica, para la migración jonia). Postula, por el contrario, el nacimiento en la Grecia continental y el trasvase a Asia Menor, así como la antigüedad de las "cuatro tribus jónicas" en el Ática, modelo de las del mundo jonio (que no mantuvieron el número de cuatro): G. Maddoli, "La civilización jonia. Sociedad, derecho político y transformaciones económicas" en *Historia y civilización de los griegos*, dirigida por R. Bianchi Bandinelli, vol II, 197-243, pp. 210-212.

²³ Sobre la discusión acerca de este tema véase Piérart, *op.cit.*, "Modèles...", p. 186, nota 98

²⁴ Roussel, *op.cit.*, *Tribu...*, pp. 214-216.

²⁵ Oliver, *op.cit.*, *Athenian Expounders...*, p. 65 ss.

²⁶ Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, p. 71 ss.

²⁷ Roussel, *op.cit.*, *Tribu*, p. 194: varias posibles organizaciones de la ciudad precliténica.

Ningún texto antiguo presenta a las 4 tribus como la organización anterior al sinecismo²⁸, ni tampoco como los grupos que se constituyeron a partir de esta unificación del Ática llevada a cabo por Teseo, héroe que no se asocia en ningún momento con las *phylai*²⁹.

La primera referencia que puede fechar la existencia de las 4 tribus jónicas es el calendario de Nicómaco que recoge un fragmento de la legislación soloniana en el que aparece la *phyle* de Geleontes. Generalmente las 4 tribus se han asociado con el sinecismo situado a finales del s.VIII o principios del VII, porque la fiesta del calendario soloniano en la que aparece mencionada esta *phyle* jónica es la de las Sinecias. Sin embargo este ritual, como muchos otros, fue modificado por el legislador, como ya se vio en relación a los *phylobasileis*, conocidos con anterioridad como *basileis*. Es posible que uno de los cambios que realizara Solón en la festividad fuese precisamente la introducción de las cuatro tribus y deIÓN, héroe que, sin embargo, ya debía de estar relacionado como polemenco desde antes con las Boedromias, que celebraban la conquista de Eleusis.³⁰

Además precisamente ahora, a comienzos del s.VI, y no durante el s.VII, siglo en el que el Ática está probablemente más cerrada y volcada hacia el Peloponeso y Esparta, es cuando se inicia la política de reivindicación de la primacía ateniense sobre Jonia. Solón en una de sus poesías llama a Atenas “la más antigua tierra de Jonia”³¹.

²⁸ Carlier, *op.cit.*, *La rotayauté*, p. 358.

²⁹ Aunque Aristóteles (*Ath.*, 8.3) presenta a las cuatro *phylai* como los grupos anteriores a la organización de Solón que permanecen vigentes, no tiene mucha fiabilidad, como ocurre con su conocimiento del Areópago, la constitución de Dracón o los *basileis* del s.VII (ver nota 53, cap 3º).

³⁰ Oliver, *op.cit.* “Greek Inscriptions”, *Hesperia*, 4, p. 21 ss. Sobre *phylobasileis* y *basileis* véase cap. 3, p. 124 ss.

³¹ Sol., 4 (Rodríguez Adrados, *op.cit.*, *Líricos*, vol.I, p. 190).

El Ática, como se dijo más arriba, debió de ser objeto de varias reorganizaciones, una a comienzos del proceso de sinecismo, hacia el s.IX, cuya finalidad habría sido defensiva principalmente; otra en el momento del final del proceso del sinecismo, que se atribuye a Teseo, hacia finales del s.VIII o principios del s.VII, momento de reunión de todos los gobiernos en la ciudad y creación del Consejo del Areópago; y, por último, otra con Solón, que quedaría fijada, por la manipulación de la tradición, como la organización ancestral, con el establecimiento de las 4 tribus jónicas y de Apolo Patroos.³²

La primera organización del Ática, realizada con fines defensivos, se adscribe a Cécrope. Filócoro dice que cuando el país era devastado por mar por los carios y por tierra por los *aoni* o beocios, Cécrope estableció las doce ciudades: Cecropia, Tetrápolis, Epacria, Declea, Eleusis, Afidna, Tórico, Braurón, Citero, Esfeto, Cefisia. En la lista transmitida por Filócoro falta un nombre que generalmente se ha supuesto sería Falero o Tetracomia, en la costa oeste, cerca de Atenas³³. Algunos autores, como Jacoby, han postulado que esta dodecápolis se modela artificialmente sobre el modelo de las 12 ciudades jónicas que formaban el "Panjonio"³⁴. Independientemente del número, la tradición de las *poleis* parece antigua por su gran difusión en las fuentes antiguas, no sólo en relación con Cécrope, sino también con Teseo, ya que *son el objeto de su sinecismo*. Tucídides también se refiere a las "*poleis*" como los grupos anteriores al sinecismo de Teseo.³⁵

³² Sobre el sinecismo véase nota 71 del capítulo 1º (la mayoría de los autores coinciden en situarlo hacia el s.VIII). Véase también cap. 3º, pp. 133-134, nota 59.

³³ Tradición de las dodecápolis: Filócoro *FGrH* 328 F 94 (Str., 9.1.20); Et. M., s.v. *Epaktria Chora* (Sud. s.v. *Epaktria Chora*); St. Byz., s.v. *Athena* y *Epakria*; Falero o Tetracomia: Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, p. 70; también en Jacoby, *FGrH*, comentario a Filócoro, 328 F 94, b (suppl.) n°s 323a-334, vol I, p. 393 y b (suppl.) n°s 323a-334, vol II, p. 289; véase también para la dodecápolis: J.S. Traill, *Demos and Trittyes. Epigraphical and Topographical Studies in the organization of Attica*, Toronto, 1986, p. 47.

³⁴ Jacoby, *FGrH* b (suppl.), n°s 323a-334, vol I, pp. 393-396; Doce ciudades jónicas: Str., 8.7.1 (383) y Hdt., 1.147 (posiblemente ya en el s.VIII: véase más abajo, nota 47). Hostilidades con beocios y carios de los que generalmente se ha supuesto que serían habitantes del Egeo: Jacoby, *FGrH* b (suppl.), n°s 323a-334, vol. I, p. 396.

³⁵ Teseo reúne las 12 ciudades de Cécrope en una sola: *Marm. Par.*, *FGrH* 239 A20. Filócoro *FGrH* 328 F 94 y St. Byz. s.v. *Athena*. Th., 2.15. Para el término "polis" para designar en época clásica una aglomeración de cierta importancia (como las *poleis* del sinecismo),

Algunos autores han asociado esta tradición con la época micénica³⁶: Sin embargo aunque la elaboración de leyendas se va haciendo sobre personajes y versiones ya existentes de gran antigüedad, esta tradición de la organización en las doce ciudades coincide probablemente con el momento del inicio de un crecimiento de la población y también de la actividad marítima en el s.IX, con la creación de un nuevo estilo de cerámica, el Geométrico, y con una época de inestabilidad por tierra y por mar (que provocó, según Filócoro, el establecimiento de las 12 *poleis*), de agitación y movimientos de población, entre otros hacia Jonia, en los que, además de Atenas, tienen un papel importante los focios y *beocios*. Esta intensificación de la actividad marítima, de la navegación y también de los conflictos en el mar comienza a reflejarse en la cerámica geométrica (de Dipylon) cuando comienza a incluir en su decoración escenas.³⁷

El Ática habría sido durante mucho tiempo (desde antes del s.X) objeto de presión de grupos de población procedentes de Beocia y también de ataques, probablemente de tipo pirático, provenientes del mar. La ocupación de Beocia por los *Boiotioi* se llevó a cabo probablemente, como sostiene Buck, después de la caída del mundo micénico, a lo largo de varios siglos y de varias etapas, entre las que la última es la ocupación del valle del

independientemente de su organización sociopolítica; es decir, en ocasiones para designar ciudades que forman parte de un "reino" y no constituyen por tanto ciudades en el sentido de comunidades políticas, por lo que puede haber varias *poleis*, pero sólo un *asty* (en el sentido de capital): R. Lonis, "Astu et polis", *Ktema*, 8, 1983, 95-109 (especialmente pp. 100-101). También para los distintos significados de polis: M.B. Sakellariou, *The Polis-State. Definition and Origin*, Athens, 1989, p. 155 ss; M.H. Hansen, "The Polis as a Citizen-State" en *The Ancient Greek City-State*, M.H. Hansen ed., Copenhagen, 1993, 7-29 (p. 20).

³⁶ Padgug, Thomas: véase nota 71 del cap. 1º.

³⁷ Véanse notas 85, 88 y 89 del cap 3º; Hdt., 7.2.1. Coldstream, *op. cit.*, *Geometric Greece*: hacia principios del s.IX nace un nuevo estilo de cerámica, el "Geométrico" en Atenas (p. 26 ss); a lo largo de este siglo, sobre todo a partir de mediados del mismo hasta finales, se produce un crecimiento en actividad marítima (p. 55 ss). La cerámica no comienza a incorporar escenas hasta el s.VIII, por lo que es en ese momento cuando comienzan a aparecer las representaciones de batallas navales (p. 110 ss); véase nota 69 cap. 3º. Tal vez puede descubrirse en los restos de armas de las tumbas del Ática en el Geométrico primitivo, así como en el período, más pacífico, que siguió, del Geométrico medio, entre el 850 y el 760 (véase B. Bohnen, "Aspects of Athenian Grave cult in the Age of Homer", en *New Light on Dark Age*, Columbia-London, 1997, 44-55, p. 49), un indicio de esta inestabilidad que llevó al establecimiento del primer sinecismo o coordinación de toda el Ática: véase más adelante, nota 73.

Asopo que lindaba con el Ática. Esta “paulatina conquista” del territorio provocó en muchos casos la expulsión de los habitantes originarios de Beocia (entre los que podrían estar los aones, y también los “pelasgos”) que se refugiaron en el Ática, en Eubea o en las costas de Asia Menor, participando en algunas de las oleadas de los “jonios” hacia allí. Aunque el proceso de ocupación de Beocia se completó probablemente hacia mediados del s.X, los enfrentamientos en la zona fronteriza con el Ática se prolongarían durante varios siglos (incluso hasta la época arcaica). De estos momentos de inestabilidad de la época oscura son los mitos de Janto y Melanto y, en nuestra opinión, también la tradición que recoge Filócoro de la presión a que se vio sometida el Ática por parte de los beocios que llaman aones y de los carios. Aunque ambos, carios y aones, son pueblos primitivos, incluso anteriores a la edad del Bronce (como los léleges, pelasgos...), fueron desplazados los primeros por los beocios y los segundos por “los dorios y los jonios” en el curso de su migración por el Egeo.³⁸

En el capítulo concerniente a los *naukraroi* se vio cómo éste pudo ser el momento de una reorganización de la fiesta de las Antesterias, relacionada con la *basileia*, con los barcos y los “carios”, y también de las Ateneas o Panateneas, en las se incorporaría el elemento del barco en la procesión. En esta festividad tendría un papel importante, ya mencionado en la *Iliada*, el *hegemon* Menesteo que ordena, *kosmetai*, el ejército de tierra y de mar³⁹. Existe, además, otra fiesta cuyo *aition* podría reflejar también estos momentos (siglos X y IX) de agitación y movimientos de población que afectaban al

³⁸ R.J. Buck, *op.cit.*, p. 67-68 (migración de focios, beocios y atenienses hacia Asia Menor); p. 75 ss (ocupación de los Beocia por los beocios y expulsión de los pueblos primitivos, como los pelasgos hacia Atenas y hacia el Asia Menor); p. 45 y 55 ss (aones). Aones: Str., 7.7.1 (321); Str., 9.2.3 (401); Paus., 9.5.1 (aunque los aones son un pueblo primitivo permanecieron en Beocia a lo largo de la edad del Bronce y posteriormente); Str., 9.412 (como topónimo). Véase más arriba nota 13 (carios, pueblo del Egeo ya desde la edad del Bronce, desplazados por los jonios). Véase en relación a los *Gephyraios* procedentes de Beocia o de Eubea: capítulo 4º, nota 44. Para la ocupación de Beocia por los “beocios” en época postmicénica véase también: García Ramón, *op.cit.*, “En torno al Catálogo...”, p. 172.

³⁹ Véanse p. 145 ss, cap 3º.

Ática y que provocaron la migración hacia Jonia: las Apaturias, celebradas por los atenienses y diversos pueblos de Jonia. En ellas se veneraba a Dioniso *Melanaigis* de origen *beocio* y además se rememoraba el enfrentamiento entre Melanto de Atenas y Janto de *Beocia*.⁴⁰

A favor de la autenticidad de la tradición de las *poleis* mencionadas por Filócoro, está la coincidencia de estos lugares con las zonas del Ática habitadas desde finales de la época oscura. Varios de los nombres se han identificado con centros antiguos de población, como la propia Atenas, la antigua "Cecropia", o la Tetrápolis de Maratón, Eleusis, Tórico, Braurón (Perati), Esfeto, cercana al monte Himeto, o la propia Halimunte, cerca de Falero, el antiguo puerto de Atenas.⁴¹

Por otro lado Robertson ha señalado que estos doce lugares coinciden básicamente con *zonas costeras o próximas a la costa y fronterizas con Beocia*, lo que encajaría en el proceso, constatado arqueológicamente en el Ática a partir de mediados del s.IX hasta principios del s.VIII, por el que se produce un cambio en el modelo de asentamientos, con un *movimiento hacia la costa* y una repoblación de zonas junto al mar incrementándose la actividad marítima.⁴²

⁴⁰ Para las Apaturias véase nota 13. Sobre el mito de Janto y Melanto: P. Vidal-Naquet, *op.cit.*, *Le chasseur*, pp. 148 y 151 ss (especialmente p. 156, nota 19): este autor hace un análisis del mito en relación a la efebía ateniense.

⁴¹ Véase Whitehead, *op.cit.* *The Demes*, p. 5 ss, Coldstream, *op.cit.*, *Geometric Greece*, p. 35 y 78, y J. Whitley, *op.cit.*, *Style...*, p. 54 ss; Osborne, *op.cit.*, *Greece...*, p. 74 ss; véase también A.M. D'Onofrio, *op.cit.*, "The 7th Century B.C. in Attica..." (*Acta Hyperborea* 7, 1997). También en Beocia se van formando varias "*poleis*" hacia el s.IX (Orcómeno, Tebas, Tespia, Coronea, Haliartos, Platea, Tanagra), en ocasiones como consecuencia de sinecismos locales de varias aldeas, así como la organización de varios distritos en torno a cultos locales, como Queronea, Lebadea, Tetracomia...: Buck, *op.cit.*, pp. 90-91; P.E. van Effenterre, *Les Béotiens. Aux frontières de l'Athènes antique*, Paris, 1989, p. 93.

⁴² Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, p. 58 ss; según este autor en la costa este estarían Tórico, Braurón y la Tetrápolis; en la oeste, Falero, Esfeto y *Epacreis*; y del interior: Deceleia, Afidna, Eleusis, Cefisia y Citero, no identificada. Sin embargo posiblemente Epacria se sitúa, como la trittys clisténica del mismo nombre, al norte del Pentélico, cerca por tanto de la frontera norte con Beocia y de la Tetrápolis: Traill, *op.cit.*, *Demos and Trittys*, p. 101; Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 330; según Traill, Citero estaba cerca de la costa, entre Prasia y Braurón: *Demos and Trittys*, pp. 47-8; Cefisia: trittys clisténica del interior: Traill, *op.cit.*, *Demos and Trittys*, p. 107. Robertson (*op.cit.* *Festivals*), p. 68 ss, identifica las 12 *poleis* con fratrias. Sin embargo es

El establecimiento de las 12 ciudades de Cécrope, causado, según la tradición transmitida por Filócoro, por los problemas y enfrentamientos por mar (con los “carios”, habitantes del Egeo) y por tierra (en la zona fronteriza con Beocia asociado con el mito de Janto y Melanto, que probablemente recoge, de forma “simplificada” y “mitificada”, el recuerdo de la relación conflictiva con Beocia que se prolongaría durante varios siglos -como es el caso de la “migración jonia”-), es posible que sea un reflejo, en el mito, de los desarrollos que se estaban produciendo en el Ática hacia mediados del s.IX (un “primer sinecismo”), por los que desde Atenas se coordinan los “nuevos” centros de población que surgen o crecen en estos momentos, y que gozarían de bastante independencia con respecto a la ciudad; así describe Tucídides el panorama anterior al “sinecismo de Teseo”, *poleis* separadas, pero coordinados por el *basileus* de Atenas en cuestiones de defensa del territorio y de guerra frente al exterior. Aunque la causa en el mito del establecimiento de las 12 ciudades de Cécrope (o de la coordinación con el *basileus* de Atenas de los distintos territorios, en Tucídides) sea el ataque por mar de carios y beocios vinculado a tradiciones varias veces reelaboradas que probablemente no se refieren a un momento concreto sino a una situación prolongada de inestabilidad (el conflicto con Beocia y varias de las “oleadas” hacia Jonia son anteriores al s.IX), habría que fijarse quizás más en los procesos internos que desembocan en el “surgimiento de la polis”, que, por otra

probable que la organización en fratrías desde el estado se realizara (independientemente de la antigüedad de esta institución sometida a transformaciones) a partir del final del proceso de sinecismo (es decir hacia finales del s.VIII) y que la organización en “las *poleis*” (denominado así por autores en la antigüedad) fuese anterior. Además, ningún texto antiguo identifica a las *poleis* con las fratrías. Según Coldstream, *op.cit.* *Geometric Greece*, pp. 78 y 133, el movimiento y la repoblación hacia las costas es característico de la segunda mitad del s. IX y principios del s.VIII, mientras que a partir de ese momento lo que se produce es un crecimiento de centros de población pero hacia el interior. El s.VIII sería la fecha en la que se inicia el asentamiento de Esfeto por ejemplo: Whitehead, *op.cit.*, *The Demes...*, p. 7. Es posible que entre los nombres “canónicos” de “las 12 *poleis*” se puedan encontrar efectivamente lugares antiguos de población tanto del s.IX (probablemente los costeros y fronterizos con Beocia) y también de momentos posteriores, de principios del s.VIII. Véase sobre este tema de la delimitación del Ática en época temprana: M. Valdés, D. Plácido, “La frontera del territorio ateniense”, *Stud.Hist. (Historia Antigua)*, 16, 1998, 85-100.

parte, se ven especialmente acelerados a finales del s.VIII, como se verá más adelante en relación al “sinecismo de Teseo”.⁴³

Algunos autores, como Whitehead, han señalado que en apariencia “paradójicamente” en el s.IX y sobre todo en el s.VIII, fecha en la que tradicionalmente se ha situado el sinecismo de Teseo, lo que se produce en el Ática es un “diecismo”, es decir una dispersión de la población por el Ática y un crecimiento de centros alejados de Atenas. K. van Gelder por ejemplo, supone que la repoblación de los lugares mencionados más arriba del Ática en los s.IX y VIII se realizó desde Atenas y en dependencia de ella, por lo que, según él, se descarta un sinecismo político de distintos territorios o zonas autónomas, dada además la preeminencia de Atenas desde el punto de vista cultural, lo que lleva, de nuevo, a reasumir un sinecismo micénico y la continuidad de un territorio del Ática unificado.⁴⁴

Sin embargo aunque Atenas tuviese un papel destacado en el proceso de repoblación de los lugares del Ática, no hay que descartar como señala también el propio Gelder y otros

⁴³ Filócoro, *FGrH* 328 F 94. Beocia: nota 38. Para el texto de Tucídides (2.15) véase más abajo, p. 267. Sobre los orígenes de polis véase: M.B. Sakellariou, *op.cit.*, *The Polis-State...*, p. 335 ss; J. Rich, A. Wallace-Hadrill, eds., *City and Country in the Ancient World*, London, 1991 (artículos de W.G. Cavanagh, “Surveys, cities and Synoecism”, 97-118; A. Snodgrass, “Archaeology and the Study of Greek City”, 1-23; I. Morris, “The early polis as city and State”, 25-50; proceso acelerado en el s.VIII: Snodgrass, p. 16, Morris, p. 43) y M.H. Hansen (ed.), *The Ancient Greek City-State*, Copenhagen, 1993 (artículos de M.H. Hansen, *op.cit.*, “The Polis...”; A. Snodgrass, “The Rise of the Polis. The Archaeological Evidence”, 30-40; K.R. Raaflaub, “Homer to Solon: the Rise of the Polis. The Written Sources”, 41-105). Ver más arriba nota 42. Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion...*, cap. 2, p. 13 ss.

⁴⁴ Whitehead, *op.cit.*, *The Demes*, p. 8-9 (según este autor, a pesar del “diecismo”, la opción más plausible es situar el sinecismo político en los s.IX y VIII). Snodgrass, *op.cit.*, *Archaic Greece*, p. 34. Sobre el sinecismo véase nota 71, cap. 1º. Según Gelder (*op.cit.*, “The Iron Age...”) los datos de la arqueología se contradicen con un supuesto proceso de sinecismo en la época oscura, ya que en el submicénico y protogeométrico se produce un abandono de la población en toda el Ática y, según supone este autor, un desplazamiento a Atenas; y, a partir de ese momento, la “repoblación” del Ática en el Geométrico, desde Atenas, que consideraría todo el territorio suyo. Véase en este mismo sentido también: Cavanagh, *op.cit.*, “Surveys...”, pp. 107-108 y Whitley, *op.cit.*, *Style...*, pp. 55-58 (tesis de colonización desde Atenas y de unidad política). Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 13. Sinecismo micénico: J. Sarkady, “Attika im 12. bis 10. Jahrhundert”, *Act. Class. Univ. Debreceniensis*, 2, 1966, 9-27; discutido en Moggi, *op.cit.*, *I Sinecismi*, p. 76.

autores como Polignac⁴⁵, una cierta continuidad de la actividad en varios puntos del Ática, sobre todo aquellos más importantes como Eleusis o la zona de Maratón, Tórico... Además el sinecismo, en nuestra opinión, no consistiría tanto en la unión de “varios estados” separados, como más bien en la coordinación primero y concentración después, de los “principales” de los distintos territorios, que gozarían de una autonomía importante con respecto a Atenas, aunque se reconociera efectivamente la existencia y el peso de la *basileia* en esta ciudad, que controlaría sin duda gran parte del territorio circundante, y ejercería una especie de “tutela”, además de una influencia cultural (en la cerámica por ejemplo) sobre el resto del Ática, lo cual además está en consonancia con el texto de Tucídides de la organización del Ática con anterioridad a Teseo: gobiernos separados (*poleis*) que “cuando *no tenían ningún peligro*, no acudían al *basileus* para consultar con él”.⁴⁶

El hecho de que el Ática estuviese unificada “culturalmente” (por ejemplo en el caso de Eleusis) no implicaba una unidad política, como por otra parte se pone de manifiesto en lugares como Beocia o Eubea. Las fiestas de las Panateneas o Ateneas serían, como se sugirió más arriba, la ocasión que conmemoraba este “primer sinecismo”. Algunas leyendas, como la de Androgeo, enemigo de Egeo y de Teseo de Atenas, pero amigo de los hijos de Palas (del Ática) que compitió en ellas, muestran la relación del festival con

⁴⁵ Gelder, *op.cit.*, “The Iron Age...”, p. 62; F.de Polignac, *op.cit.*, “Sanctuaires et société...”, en *Culture et cité*, S. Verbanck-Piérard y D. Viviers, eds., 1995, 75-101, p. 84; véase también para la antigüedad de muchos de estos lugares como la zona de Maratón, Tórico...: A.M. D’Onofrio, *op.cit.*, “The 7th Century B.C in Attica...” (*Acta Hyperborea* 7, 1977).

⁴⁶ Th., 2.15 (Traducción F. Rodríguez Adrados, Madrid, 1952). Un sinecismo en esta línea: G. Alföldy, “Der attische Synoikismos und die Entstehung des athenischen Adels”, *RBPhil*, 47, 1969, 5-36; conclusiones discutidas por Moggi, *op.cit.*, *I Sinecismi*, p. 76-77. Sobre la *basileia* en la ciudad de Atenas, heredera, en cierto sentido del *wanax* micénico: G. Thomas, *op.cit.*, “From Wanax...”; véase en este sentido el cap. 3º, nota 41, apéndice II a cap. 4º, nota 9. Whitley, por ejemplo, aunque rechaza la idea del sinecismo y el aporte de las tradiciones, y postula, desde la arqueología, una unidad política (dada la unidad cultural), centrada en Atenas, señala que el s. IX es el momento del establecimiento de la aristocracia y las élites locales (*op.cit.*, *Style...*, pp. 136-37); también Osborne, *op.cit.*, *Greece...*, p. 48.

esta corriente centrífuga. Por otra parte, la fiesta tiene sus similitudes también con las *Pamboiotia* de Beocia donde las *poleis* estaban políticamente separadas pero que reconocían una unidad cultural; o también con las *Panionia*, que congregaba a todas las *poleis* de Jonia, probablemente organizada en estos momentos de los orígenes de la polis, hacia el sIX y VIII.⁴⁷

El sinecismo por tanto, desde nuestro punto de vista, debe entenderse en relación estrecha con el proceso del nacimiento de la polis, en la última etapa de la época oscura y los primeros momentos del arcaísmo, ya que ambos procesos están intrínsecamente relacionados (crecimiento de población, organización del territorio, coordinación de la aristocracia y nuevas formas de gobierno...), independientemente de que en Atica en la época micénica hubiese llegado a una unificación política (proceso del que no se conoce nada y que no se habría denominado "sinecismo"), que probablemente ocurrió, pero que no sobrevivió a la época oscura (como tampoco las formas de gobierno micénicas,

⁴⁷ Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 11 (diferencia entre unidad cultural y política, como en Beocia) y p. 16 (Panateneas, *Pamboeotia* y Panjonia). Eleusis: Coldstream, *op.cit.*, *Geometric Greece*, p. 402-404 y R. Osborne, *op.cit.*, "Archaeology, the Salaminioi,...", en *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, S.E. Alcock y R. Osborne (eds.), Oxford, 1994, p. 153. *Poleis* en Beocia: véase más arriba, nota 41. Mismo estilo de cerámica en Eubea aunque sus *poleis* estaban separadas y enfrentadas en s.VIII: J.N. Coldstream, "The Meaning of the Regional Styles in the Eighth Century B.C.", en *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.*, R. Hägg ed., Stockholm, 1983, pp. 20 y 25. Para Jonia: C. Roebuck, "The Early Ionian league", *Cph*, 50, 1955, 26-40 (el número 12 del Panjonio ya presente en Homero, *Il.*, 11, 692, en los 12 hijos de Neleo); este autor considera que hacia el s.IX se asociarían estas *poleis* autodenominándose los "jonios", en torno al santuario de Poseidón Heliconio en Micala (Hdt., 1.142-148). Sobre el festival de *Panionia* en época clásica: S. Hornblower, "Thucydides, the Panionian Festival, and the Ephesia (III 104)", *Historia* 31, 1982, 241-45. Véase sobre Panateneas: p. 34 ss y nota 101 del cap 1º; p. 158 ss del cap 3º y apéndice a cap. 6º, p. 410 ss. Relación de las Panateneas con el sinecismo: Moggi, *op.cit.*, *I Sinecismi*, pp. 44 ss. Androgeo y las Panateneas: Apollod., 3.15.7; D.S., 4.60. Para esta posibilidad de una "federación de varias *poleis*" con anterioridad a la unidad completa (desde el s.XI hasta mediados del s.VIII), para hacer frente a los vecinos (beocios y dorios): M. Sakellariou, "Formes d'organisation sociale entre l'époque mycénienne et le Haut Archaïsme", en *La Transizione...*, D. Musti et al. eds., Roma, 1991; este autor postula que no sólo el Ática formaría parte de esta federación, sino también los eubeos (calcidios y eretrios); se autodenominarían "los jonios" y participaban como tal (como *ethnos*) en la anfictiónia délfica; a la cabeza de esta federación estaría el *basileus* de Atenas; véase de este autor también: "La situation politique en Attique et en Eubée du 1100 à 700 avant J.C.", *REA*, 78-9, 1976-7, 11-21; M.B. Sakellariou, *op.cit.*, *The Polis-State...*, p. 325 ss y 418.

organización del territorio, etc), aunque en cierto modo marcó el modo por el que se desarrolló, siglos después, el proceso de sinecismo presente en el origen de la formación de la polis (por ejemplo con respecto a la preeminencia de la ciudad de Atenas y el reconocimiento más o menos explícito del peso de una “realeza”, que, dada la continuidad de la ciudad de Atenas, podría hacerse remontar a tiempos remotos).

En estos momentos, s.IX y s.VIII, se añadirían a los “prítanos de Atenas”, es decir el *basileus* y los *basileis*, que gobernaban en el Pritaneo del ágora primitiva, situado al este de la Acrópolis, desde donde se accedía con facilidad al Iliso, los “prítanos de los *naukraroi*”, una especie de consejo de emergencia con fines defensivos, compuesto por los principales de los distintos territorios del Ática (que serían dueños de barcos), dirigidos en principio seguramente por el propio *basileus* y posteriormente por el polemenco⁴⁸; esta magistratura se creó, como se vio en otro capítulo, con anterioridad al arcontado, con la finalidad de “descargar al rey de los asuntos de la guerra”.⁴⁹

Es posible que estas *poleis* estuvieran agrupadas entre ellas de alguna forma, como se deduce de léxicos tardíos en los que se menciona la dodecápolis dividida en dos “*Tetrápoleis*” y una “*Epac(t)ria*”, además de Atenas.⁵⁰

⁴⁸ Véase capítulo 3º, p. 149 ss; según Sakellariou (*op.cit.*, “Formes d'organisation...”, p. 37), que postula una federación temprana de *poleis* en el Ática y Eubea en época oscura y principios del arcaísmo (véase nota 47), los órganos de gobierno serían el rey (*basileus*), el Consejo de ancianos (*basileis*) y una *Asamblea de propietarios territoriales* (según nuestra interpretación, los prítanos *ton naukraron*). Se crea ahora (o quizás más adelante con el sinecismo y la conversión de los *naukraroi* en magistrados) el nuevo fondo, “*naukrarika*”, además del “tesoro” de los *basileis*, “*basilika*”. Para el ágora primitiva, de la *basileia*, al este de la Acrópolis: véase apéndice I al capítulo 4º (ágora). Para la arqueología del Ática en el s.VIII: Whitley, *op.cit.*, *Style*, p. 137 ss; Osborne, *op.cit.*, *Greece...*, p. 74 ss.

⁴⁹ Arist., *Pol.*, 1285 b: el rey tenía en principio todos los poderes, también la dirección de la guerra; sch. Pl., *Phd.*, 235 D; véase cap 3º, pp. 156-157.

⁵⁰ Et. M., s.v. *Epaktria Chora*. St. Byz. s.v. *Athena* y *Epakria*. Tal vez la zona de Epakria (véase más arriba, nota 42) coincidía con la frontera con Beocia y una de las “*Tetrápolis*” con la costa este del Ática (donde se hallaba la Tetrápolis histórica). La otra “*Tetrápolis*” tal vez podría relacionarse con la costa oeste del Ática (donde se encuentra la Tetracomia, de la que formaba parte Falero). En cualquier caso lo que se sabe de estas posibles asociaciones de “*poleis*” o *kornai*, que pueden quizás reflejar un estadio de coordinación de zonas próximas dentro del Ática (con “pequeños sinecismos”) paralelo o anterior a la coordinación de todos los territorios del Ática desde Atenas (la leyenda, por ejemplo, del polemenco Ión de la Tetrápolis

Una cuestión que queda por resolver es si Eleusis formaba parte de esta unión militar del Ática. Generalmente se admite que fue la última zona en incorporarse a Atenas. En la dodecápolis de Filócoro sin embargo aparece mencionada. En el texto de Tucídides del sinecismo, después de aludir a esa probable coordinación de las *poleis* en caso de peligro, se hace referencia también a que de vez en cuando éstas se enfrentaban con el *basileus* de Atenas, como era el caso de Eleusis con Eumolpo.⁵¹

Lo más probable es que se contara con Eleusis al hacer esta “dodecápolis”, pero también que esta “polis” no estuviera tan “bien dispuesta” como el resto a someterse a ningún tipo de coordinación desde la ciudad de Atenas.

Las leyendas de las guerras de Eleusis que están asociadas a Cécrope y sobre todo a Erecteo y finalmente a Ión dan la idea de una larga contienda entre ambas ciudades. No se consiguió la anexión total hasta un poco antes de Teseo (es decir del final del proceso del sinecismo), con la ayuda de Ión, el polemenco de la Tetrápolis, hazaña que se conmemoraba en las Boedromias⁵².

se situaría aquí), lo encontramos en la pervivencia que estas “asociaciones” tuvieron en el plano religioso. La Tetracomia y la Tetrápolis, así como la agrupación de *Epakreis* o la liga de Atenea Palenis (cerca de Palene) tienen visos de ser muy antiguas. Para estas asociaciones locales véase: Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion...*, Apéndice 3, p. 328 ss. Véase M. Valdés y D. Plácido, *op.cit.*, “La frontera del territorio ateniense”, *Stud.Hist. (Historia Antigua)*, 16, 1998, 85-100.

⁵¹ Eleusis en la dodecápolis: véanse notas 33 y 35. Algunos autores piensan que no se incorporó definitivamente a Atenas hasta finales del s.VII o principios del s.VI: Moggi, *op.cit.*, *I Sinecismi*, p. 66, nota 53; M. Nilsson, *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Lund, 1951, p. 27. G. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1961, p. 63: este autor cree que con anterioridad a Cílón Eleusis pertenecería a Atenas, aunque tras el atentado ciloneo recobraría su independencia hasta una nueva conquista de Solón, documentada en Heródoto cuando habla de Telo (1.30); sin embargo Heródoto relata una guerra de los atenienses contra “sus vecinos” en Eleusis (no contra Eleusis), probablemente contra Mégara. Véase también sobre este tema: H. Van Effenterre, “Solon et la terre d'Eleusis”, *RIDA*, 24, 1977, 91-130 (la guerra narrada por Heródoto habría sido contra Eleusis mismo, p. 108); Ch. Picard, “Les luttes primitives d'Athènes et d'Eleusis”, *Rev. Hist.*, 166, 1931, 1-76 (guerra contra Mégara, p. 66); K. Clinton, “The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis” en *Greek Sanctuaries*, London and New York, 1993, p. 110 (guerra contra Mégara); L.M. L'Homme-Wery, “Solon libérateur d'Eleusis dans les Histoires d'Herodote”, *REG*, 107, 1994, 362-380. Véase sobre este tema el capítulo 10º.

⁵² Sólo Plutarco (*Thes.*, 10) asocia a Teseo con una guerra para conquistar Eleusis, aunque parece que el relato de Plutarco refleja una situación en la que los enfrentamientos serían más que con una Eleusis independiente, con la ciudad de Mégara que intentaría dominar esta zona.

Es probable que aún después de la anexión del territorio de Eleusis, que ya sería “oficial” en el momento del “sinecismo”, finales del s.VIII o principios del s.VII, todavía existieran conflictos, por lo menos con Mégara que también se disputaba el territorio, en enfrentamientos “típicos” del s.VII. Además, como señala Pausanias⁵³, la finalización de la contienda y la anexión a la ciudad de Atenas, parece que se hizo en principio con promesa de respetar la dirección de los Misterios, cuya celebración no comienza a ser organizada desde Atenas probablemente hasta Solón⁵⁴.

Uno de los *aitia* de la fiesta de las Boedromias era la victoria sobre Eleusis con la ayuda del polemenco Ión, un poco antes del reinado de Teseo⁵⁵.

Esta fiesta que coincide con el final de las campañas de guerra se remonta probablemente a fechas muy tempranas, tal vez a momentos anteriores a la migración jonia⁵⁶. Como el resto de las festividades del Ática, sobre todo en época arcaica en que existe una mayor “flexibilidad” hasta que quedan fijados los rituales cívicos de la polis, se fue rehaciendo

Aunque Teseo tiene un papel fundamental en uno de los *aitia* de las Boedromias no es en relación a Eleusis, como el polemenco Ión (nota 16), sino en relación a las amazonas: Plu., *Thes.*, 27.3. La “primera guerra” con Eleusis relacionada sobre todo con Erecteo y el mito de la inmolación de las hijas de Erecteo: Demarato *FGH* 42 F 4; E., *Ión*, 277-82; E. *Ph.*, 854; Lycurg., *Leocrates*, 98; Paus., 1.27.4; Phot., s.v. *parthenoi*; Apollod., 3.15.4 (véase Simms, *op.cit.* “Eumolpos...”, p. 197, nota 2). En Tucídides (2.15) se alude a la guerra con Eleusis del *basileus* de Atenas, antes que al sinecismo de Teseo. Ión en relación a la guerra de Eleusis y las Boedromias: notas 16 y 18.

⁵³ Paus., 1.38.2-3.

⁵⁴ Existe mucha controversia acerca de este tema que discutiremos más adelante en otro capítulo (cap. 10º). Varios indicios apuntan sin embargo a una organización de los Misterios con Solón desde Atenas, que parece ser la primera en este sentido de la celebración de los Misterios en la ciudad. Véase Mylonas, *op.cit.* *Eleusis...*, p. 63 ss. R. Garland, *Introducing New Gods. The Politics of Athenian Religion*, London, 1992, p. 36. K. Clinton, “A law in the City Eleusinion concerning the Mysteries”, *Hesperia*, 49, 1980, p. 273.

⁵⁵ Véase notas 16 y 18. Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis...*, p. 27.

⁵⁶ Sobre Boedromias véase Robertson, *op.cit.*, *Festivals...*, p. 22 ss (en Éfeso tal vez se celebraba en origen también esta fiesta ya que el mes *Cesareon* había sido llamado con anterioridad “*Badromion*”: p. 24, nota 74); el nombre “Boedromias” significa “correr con un grito”, recordando por tanto algún ritual guerrero posiblemente prehoplítico (Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, p. 25) Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 53 ss. Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 82. D.C. Dietrich (*op.cit.*, *Tradition...*, p. 51) sugiere que esta fiesta puede remontarse incluso a época micénica. Esta festividad relacionada con las armas se habría extendido con la migración jonia: F. Salviat, “Calendrier de Paros et calendrier de Thasos. Boédromia, Badromia et la solidarité des armes”, *Mélanges P. Lévêque. VI: Religion*, M.M Mactoux y E. Geny, eds., Paris, 1992, 261-267.

según se producían cambios y transformaciones. Prueba de ello es la elección de un día de la fiesta, el 6 de Boedromión, para conmemorar la victoria de la batalla de Maratón. La celebración consistía en un procesión de los efebos a Agra, al templo de Ártemis Agrótera, relacionada con la guerra y en este sentido similar a Aglauro, a quien estaba principalmente consagrado el juramento de los efebos.⁵⁷

El arconte polemenco era el encargado del culto de Ártemis Agrótera junto con el de Enialio, divinidad que se identifica con Ares y que aparece ya en las tablillas micénicas⁵⁸.

Es probable que en el templo de Ártemis Agrótera de Agra también se rindiese culto a Enialio y que a ambos dioses estuviese dedicada la fiesta de Boedromias, específicamente el día 6, en época arcaica⁵⁹.

Otro punto de contacto por tanto entre Ártemis Agrótera y Aglauro, además de su relación con la guerra, es su vinculación a este dios guerrero, Enialio, que aparece también en el juramento de los efebos junto a Aglauro y Hegemone, una de las Horas o de las Cárites, identificada en algunos casos con Ártemis⁶⁰.

⁵⁷ Celebración de la batalla de Maratón: Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, p. 23. Plu., *Moralia*, 349 E y 862 A (procesión a Agra). Véase Mikalson, *op.cit.*, *The Sacred*, p. 50; W. Kendrick Pritchett, *The Greek State at War*, Part III (religión), Berkeley-Los Angeles-London, 1979, p. 173-174. Juramento de los Efebos, probablemente de gran antigüedad: Ch. Pélékidis, *op.cit.*, *Histoire de l'éphébie*, Paris, 1962, p. 110 ss (también relación de efebos con las Boedromias); P. Brulé, *La fille d'Athènes*, Paris, 1987, p. 33; Poll., 8.106; D., (19) *Sobre la embajada fraudulenta*, 303; Lycurg., *Leocrates*, 76; P. Siewert, "The Ephebic Oath in Fifth-Century Athens", *JHS*, 97, 1977, 102-111. Sobre Ártemis guerrera véase: P. Vernant, "Artemis et le sacrifice préliminaire au combat", *Revue d'études grecques*, 101, 1988, 221-239.

⁵⁸ Polemarco encargado del culto de Ártemis Agrótera y de Enialio (como del funeral por los muertos y los honores a Harmodio y Aristogitón): Arist., *Ath.*, 58.1; Poll., 8.91. Enialio ya en tablillas como "Enywarjo": P. Brulé, *op.cit.*, *La fille*, p. 33. Como divinidad identificada con Ares de gran antigüedad relacionada con un ritual guerrero probablemente "prehoplítico": Hsch. y Sud., s.v. *Enialios*; Plu., *Sol*, 8 y 9 (templo de Enialio en Salamina).

⁵⁹ Templo de Ártemis Agrótera: Paus., 1.19.5. Véase Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 82 (templo de Ártemis también de Enialio); fiesta de Boedromias consagrada a ambos en época arcaica: Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, p. 22; véase también N. Robertson, "the Ritual Background of the Erysichthon Story", *AJPh*, 105, 1984, p. 392.

⁶⁰ Para el juramento de los efebos véase nota 57; los dioses de este juramento eran Aglauro, Hestia, Enio, Enialio, Ares, Atenea Areia, las Horas, es decir *Thallo*, *Auxo* y Hegemone y por último Zeus; en Pólux sólo se alude a Aglauro, Enialio, Ares, Zeus, *Thallo*, *Auxo* y Hegemone. En una inscripción del s II d.C se menciona la existencia de un mismo sacerdote para los dioses Enialio, Ares y Zeus *Geleon* (Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, p. 392). Ártemis Hegemone: Pauly, RE, Band II, 1 (col. 1386); Farnell, *op.cit.*, *Cults*, vol II, p. 462. Hegemone como una de

El día 7 se llevaba a cabo un sacrificio a Febo Apolo al que también estaba dedicada la fiesta. Por último, es probable que formase parte de la misma en origen el día 5 de Boedromión, en que se celebraban las Genesisias, festividad de los ancestros que se asoció a los muertos de guerra y que también fue objeto de varias reorganizaciones, una de las cuales se llevaría a cabo con Solón, en cuyo calendario aparecen (más adelante se analizará).⁶¹

Es posible que la fiesta de las Boedromias se reestructurase en relación a la conquista final de Eleusis, un poco antes del “sinecismo de Teseo”, y que en esos momentos se intercalara como *aition* de la misma el mito deIÓN como polemenco. Este arconte sería el encargado del festival, en el que probablemente ya tenían un sitio, antes del “sinecismo de Teseo”, las antiguas divinidades guerreras veneradas en Agra junto al Iliso, Ártemis Agrótera y tal vez Enialio; en esas fechas la procesión se llevaría a cabo desde el ágora primitiva al este de la Acrópolis, donde se hallaba el Pritaneo y el santuario de Aglauro (y tal vez de Enialio), hasta el templo de Ártemis Agrótera (y quizás Enialio) en el Iliso.

Robertson propone que las divinidades del juramento de los efebos (Aglauro, Hestia, Zeus, las Horas, Enialio y tal vez en origen Helios) eran las mismas a las que sacrificaba la sacerdotisa de Aglauro en el ritual de *eisiteteria* (es decir, la ceremonia de entrada de los efebos) y que tenían su asiento al este de la Acrópolis en el ágora primitiva. Las Horas y Helios se relacionan también con la zona del Iliso, donde se celebraban los festivales de Targelias y Pianopsias asociados en tiempos antiguos a estos dioses y a Apolo Delfinio.⁶²

las *Charites*, relacionadas con los efebos, la fertilidad y fecundidad, probablemente desde fechas remotas: V. Pirenne-Delforge, “Les Charites à Athènes et à Cos”, *Kernos*, 9, 1996, 195-214. *Hegemone*, Ártemis y Afrodita: Hsch., s.v.

⁶¹ Mikalson, *op.cit.*, *The Sacred*, p. 49. Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 53 ss. Sacrificio a Febo en las Boedromias por Teseo: Plu., *Thes.*, 27.2.

⁶² Robertson, *op.cit.*, “The Ritual...”, p. 391-2. Sobre *eisiteteria* véase Pélékidis, *op.cit.*, *Histoire de l'éphébie*, p. 217-19; esta ceremonia se celebraría, según este autor, en el mes

El festival, con anterioridad al “sinecismo de Teseo”, estaría por tanto relacionado con una procesión desde el ágora primitiva hasta el Iliso, lo que encaja con la época de la *basileia* en Atenas, que tenía su asiento en el Pritaneo del ágora al este de la Acrópolis y sus principales cultos en el Iliso⁶³. En este período, probablemente ya en el s.VIII, cuando la magistratura del polemenco descargaba al rey de los asuntos de la guerra, se introdujo en la celebración, con motivo de la victoria sobre Eleusis, el *aition* del polemenco Ión.

Las Boedromias aparecen también asociadas a Teseo, pero no en relación a Eleusis, sino al enfrentamiento con las amazonas en Atenas. Aunque este mito se rehizo (o se inventó) probablemente después de la invasión de los persas, tal vez puede descubrirse en la relación de las Boedromias con Teseo, el autor del sinecismo, una reorganización del festival con ocasión del establecimiento del nuevo gobierno (político y militar) en la ciudad, como ocurrió con las Panateneas (o Ateneas) y las Sinecias. Podría pensarse que cada cambio importante en relación al mundo de la guerra repercutía de algún modo en el festival: la incorporación de Eleusis por la que habrían luchado juntas Atenas y la Tetrápolis (posiblemente en el proceso de sinecismo, aún no completo), se celebraba en las Boedromias con el *aition* del polemenco Ión; el final de este proceso de sinecismo, que como se ve en la misma *Vida de Teseo* de Plutarco conllevó múltiples luchas y enfrentamientos (como la de “los Palántidas”), posiblemente también se introdujo de

Boedromión, antes de la celebración en honor de Ártemis Agrótera, el día 6, que formaba parte de las Boedromias; *eisiteteria* en relación con Aglauro, Ares, Helios, Horas y Apolo: véase también Oikonomides, *op.cit.*, “The Athenian Cults...”, pp. 11-12; Dontas, *op.cit.*, “The True Aglaurion”, p. 52-53, y Kiilerich, *op.cit.*, “The Olive-Tree Pediment...”, p.15 (decreto del s.III encontrado al este de la Acrópolis). Las Horas y Helio en Targelias y Pianopsias: véase también Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 76-77 (sch. Ar., *Eq.*, 729; Porph., *Abst.*, 2.7).

⁶³ En Atenas y en Olimpia existía relación entre Hestia, la divinidad del Pritaneo, Artemis Agrótera y los efebos: S.G. Miller, *op.cit.*, *The Prytaneion*, p. 16. Ágora primitiva de la *basileia* al este de la Acrópolis: apéndice I a cap. 4º (ágora).

algún modo en la fiesta de la guerra, las Boedromias, en las que se incorporaría la presencia de Teseo que sacrifica a Febo Apolo.⁶⁴

Precisamente vinculada a la guerra de Teseo contra las amazonas en Atenas se encuentra la leyenda de *Forbas*, el compañero o auriga de Teseo en la lucha, su maestro en la palestra, personaje relacionado, por tanto, con el combate. Existe en Atenas otro “*Forbas*” de Acarnania, asociado a la guerra de Eumolpo tracio contra el rey de Atenas. Kearns ha señalado que esta leyenda, similar a la de las amazonas extranjeras, en principio relacionada con la unidad del Ática, se transforma en una historia en la que Atenas rechaza una amenaza procedente de fuera del Ática. En este sentido, el mito de las amazonas habría evolucionado también de otro relacionado con la unidad del Ática

⁶⁴ La relación de Teseo con las amazonas antecede al s.V; ya en el s.VI aparecen representaciones de Teseo y la amazona Hipólita o Antiopé: H.J. Walker, *Theseus and Athens*, Oxford, 1995, p. 24; en el *Catálogo de mujeres* de “Hesíodo” (posiblemente de s.VI) se menciona ya la relación de Teseo con “*Hippe*” (Ath., 13.4, p. 557 A). Para las primeras escenas de batallas de los griegos (y especialmente Heracles) contra las amazonas, ya desde el 700: J. Boardman, “Herakles, Theseus and Amazons”, en *The Eye of Greece*, D.C. Kurtz y B.S. Sparkes, eds., 1982, 1-28; H.A. Shapiro, “Old and New Heroes: Narrative, Composition and Subject in Attic Black Figure”, *Class Ant.*, 9, 1990, 114-148 (pp. 123-4 y 130); D. Castriota, *Myth, Ethos And Actuality. Official Art in Fifth-Century B.C. Athens*, Madison, 1992. La primera alusión a la invasión de las amazonas se encuentra en Esquilo (*Eu.*, 685-690) y según Walker (*op.cit.*, *Theseus*, p. 55) fue inventada en ese momento. Sin embargo el hecho de que en Esquilo se asocie este mito con la fundación del Areópago, el Consejo de estado inaugurado en el momento del sinecismo, así como con el establecimiento de las Erinias (como “metecas”: véase más abajo la nota 71), y con Teseo, el autor del sinecismo (que sacrifica a Febo Apolo, el dios de la guerra, en las Boedromias: Plu., *Thes.*, 27.2), lleva a pensar en su antigüedad (Heródoto, 9.27.4, lo menciona como una de las glorias del pasado de los atenienses), o, al menos, en su elaboración sobre algún mito anterior que relacionaba a Teseo con el festival y con esta parte de la ciudad (el Areópago); véase comentario a Esquilo, *Euménides*, 685-690 de A.H. Sommerstein (probablemente Esquilo tomó la idea de Píndaro (en Paus., 7.2.7) que alude a la expedición de las amazonas contra Atenas y Teseo). Según W.B. Tyrrel, *Amazons. A Study in Athenian Mythmaking*, Baltimore-London, 1984, p. 22, el episodio de la invasión del Ática por parte de las amazonas existía ya en la “Teseida”, con anterioridad a la invasión persa (véase Tyrrel, p. 81 ss, para la relación de las amazonas con Ares y Afrodita, según nuestra interpretación, asociados al oeste de la Acópolis y a la fase final del sinecismo, el “sinecismo de Teseo”); también S. Mills, *Theseus, Tragedy and the Athenian Empire*, Oxford, 1997, p. 32 (episodio de invasión anterior a las guerras médicas, y relacionado con otros como la invasión de los Tracios con Eumolpo). También en Trecén Teseo está relacionado con Ares en el lugar llamado *Genethlio*, vinculado en origen probablemente a Poseidón (como el Areópago: ver más adelante cap. 10º, nota 29): Paus, 2.32.9 (véase comentario de D. Musti y M. Torelli, Fondazione L. Valla).

con Teseo en la fase final del sinecismo, en el que posiblemente tenía un papel destacado *Forbas*.⁶⁵

Probablemente, por tanto, en el momento del sinecismo, hacia finales del s.VIII o principios del s.VII, el festival de las Boedromias se rehizo para vincularse a una *nueva zona político-religiosa ahora inaugurada al oeste de la Acrópolis*, el Areópago, y a un nuevo dios, Ares identificado con Enialio.

En el relato de Plutarco de la lucha de la amazonas con Teseo, que se presenta como *aition* de las Boedromias, se recorre la topografía de la batalla. Las amazonas en Atenas estaban ligadas principalmente a la zona de la Pnix y del Areópago, donde se situaría en fechas posteriores el *Amazonion*, y también a los alrededores del santuario de Gea Olimpia en el Iliso.

De las dos zonas mencionadas, una era la antiquísima del Iliso asociada a la *basileia* y a la más antigua organización de Atenas, junto con el ágora primitiva del este de la Acrópolis que conectaba con ella; y otra era la del oeste de la Acrópolis, en torno al Areópago, que se establece ahora, con el sinecismo del Ática, como espacio político y religioso fundamental, lo que conlleva el trasvase de cultos o la promoción de otros similares.⁶⁶

⁶⁵ *Forbas* como auriga o compañero de Teseo y vinculado con éste a la guerra contra las amazonas: Ferécides *FGrH* 328 F 152; relacionado con los carros y como compañero de Teseo: Eu., *Supp.*, 680. Maestro de Teseo en la Palestra: Istros *FGrH* 334 F 31 (sch. Pi., *N.*, 5.89b). En la guerra de Eleusis, muerto por Erecteo: Andrón *FGrH* 10 F 1; de Acamania: sch. Hom. *Il.*, 18.438; véase también Helánico *FGrH* 323a F 3; Kearns, *op.cit.*, *The Heroes*, p. 204 (para las fuentes) y p. 115. *Forbas* aparece en dos copas de Olto de finales del s.VI, en una escena del rapto de Antíope, la amazona: J. Neils, "The loves of Theseus: an early cup by Olto", *AJA*, 85, 1981, 177-179 (p. 178).

⁶⁶ Plu., *Sol.*, 27.1-5. *Amazonion* cerca del Areópago: D.S., 4.28.2; Esquilo, *Eu.*, 685 ss; Apollod., *Epit.*, 1.16; Clidemo *FGrH* 323 F 18; Macr., *Sat.*, 1.17-18; Ammonio *FGrH* 361 F 4. Estela de la tumba de la amazona Molpadia (también llamada Antíope o Hipólita) junto al santuario de Gea Olimpia, cerca del lugar llamado *horkomosis* donde se selló el pacto con las amazonas que puso fin a la guerra: Plu., *Sol.*, 27.6. Paus, 1.2.1: monumento a Hipólita cerca de la entrada a la ciudad desde Falero, que distingue del *mnema* dedicado a Molpadia. En el relato de Plutarco (*Thes.*, 27.5) también se mencionan, en relación a la zona del Iliso y a la lucha contra las amazonas, lugares importantes de actividad política y judicial como el Paladio (el tribunal junto al *Olimpeion*), el Liceo y la colina de Ardeto donde juraban los heliastas

P. Brulé ha subrayado las similitudes entre los cultos de Aglauro y de las Erinias, es decir las Euménides del Areópago, y su vinculación con Gea, diosa venerada también por esta zona, en la ladera oeste de la Acrópolis, desde fechas muy tempranas. Aglauro tiene junto a Ares, el “nuevo” dios de la guerra que se identifica con Enialio, un papel en el mito de fundación del Areópago⁶⁷.

En otro lugar postulamos ya la relación de la fundación del Consejo del Areópago con el momento del sinecismo (es decir del final del proceso de sinecismo hacia finales del s. VIII o principios del s. VII) y *la inauguración de un espacio político nuevo al oeste de la Acrópolis*.

Otro dato que podría ayudar a corroborar esta hipótesis es la mención de Zeus *Ares*, Atenea *Areia* y Enialio *Ares*, en una lista de dioses tomados como testigos en un juramento realizado con ocasión de un *sinecismo* en Orcómeno de Arcadia⁶⁸.

(véase el comentario de Ampolo, Fondazione L. Valla-A. Mondadori; Kyle, *op.cit.*, *Athletics*, p. 77 para el Liceo, y Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, p. 24) y donde, como supusimos en otro capítulo, Solón llevó a cabo el juramento del demos para poner fin a la *stasis* de Atenas (ver cap 2º, p. 87, nota 75); es interesante señalar que en el relato de Plutarco también se menciona un *horkomosis* o lugar de juramentos (Plu., *Thes.*, 27.7) donde finalizó la guerra con las amazonas con un pacto. De nuevo se constatan los paralelismos entre la leyenda de Teseo y la vida de Solón, que, como propone Shapiro, probablemente promovió la figura de Teseo como héroe nacional (muchas de las realidades desde antes vinculadas a Teseo, como pudo ser el sinecismo, se reinterpretaron a la luz de las medidas del legislador): véase cap. 1º, nota 88.

⁶⁷ P. Brulé, *op.cit.*, *La fille*, p. 34 (sch. S., *Ant.*, 126: Erinia unida a Ares). Mito de fundación del Areópago: Jacoby, comentario a Filócoro *FGrH* 328, F 105 (historia de Aglauro), b (suppl.), nºs 323a-334, vol I, p. 425; Sud. y Et. M., s.v. *Areios pagos* (Helánico, *FGrH* 323 a F 1): juicio de Ares contra Poseidón por el asunto de Halimotio, el hijo de Poseidón, que mató a Alcipe, la hija de Aglauro y Ares; véase cap. 3º, nota 18 (S. Saïd, *op.cit.*, “Le mythe...”, p. 157 ss, señala también la importancia de Zeus). En la procesión de las Erinias participaban los efebos que por otro lado se hallaban muy vinculados con Aglauro: R. Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 298. Gea Curótrofa: Paus., 1.22.

⁶⁸ A.V. Premmerstein, “Die urkunde eines Arkadischen synoikismos”, *MDAI (AA)*, 34, 1909, 237-68. P. Brulé, *op.cit.*, *La fille*, nota 175 al cap. I; Moggi, *op.cit.*, *I Sinecismi*, nº 43, p. 272 ss: sinecismo de *Euaimon* con Orcómeno en el s.IV; Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 14, nota 16; M. Jost (*op.cit.*, *Sanctuaires...*, p. 115, nota 4) ha señalado que Zeus Ares, Atenea *Areia* y Enyalios Ares *no parecen ser cultos locales*. Véase para el Areópago cap 3º, p. 117 ss; véase también apéndice I a cap 4º (ágora). En el juramento de los efebos (véase más arriba, notas 57 y 60), junto a Aglauro, Hestia, Enialio, las Horas (o *Charites*), probablemente en principio divinidades relacionadas con esta parte este de la Acrópolis, el ágora vieja (por lo menos Hestia venerada en el Pritaneo y Aglauro, en la cueva de la ladera este), se encuentran también Ares, Zeus y Atenea *Areia*, posiblemente sumados al inaugurarse, como zona política y militar, esta parte del Areópago, del oeste de la Acrópolis (allí venerada era también Atenea

Con ello entramos en la “segunda reorganización”⁶⁹ que hemos postulado para el Ática en la época arcaica, en el momento de la unión de todos los territorios a todos los niveles, lo que tradicionalmente se ha llamado el “sinecismo” y que coincide con el final de un largo proceso que terminaría hacia finales del s.VIII o comienzos del s.VII, momento en el que además de reorganizarse las Boedromias (reflejado en mito de Teseo), se establece una *nueva fiesta* para conmemorarlo, las Sinecias.

El sinecismo en Atenas no supuso una reunión de “toda la población” en la ciudad, pero sí probablemente un agrupamiento en Atenas de los nobles, los *aristoi* de las distintas zonas, con fines políticos y militares. Con ello se inauguraría el Consejo del Areópago, como postulamos en otro capítulo.

La palabra “sinecismo” indica, como señala Casevitz, la reunión o asociación en una misma residencia de individuos de procedencia diversa, que vivirían antes en pequeñas “ciudades”, y que se trasladan a un centro urbano que podía ser antiguo (como Atenas) o de nueva creación⁷⁰.

En este sentido, si los nobles del Ática se trasladaron, al menos por temporadas, a Atenas para el gobierno de la nueva “ciudad-estado”, entonces no es de extrañar que la fiesta que conmemoraba este evento, las Sinecias, fuesen llamadas o confundidas con las

Areia: Paus, 1.28.5). Ares y Atenea Areia junto a Zeus, Gea..., también en un decreto de Esmirna en relación a un pacto entre el demos de Esmirna y los *katoikoi* de Magnesia: cap. 2º, nota 84.

⁶⁹ Véase sobre lo que hemos llamado “el proceso de sinecismo” (con una primera coordinación más bien militar de los distintos territorios y una unificación más completa, es decir, el “sinecismo de Teseo”), las reflexiones, también en este sentido, de Roussel (*op.cit.*, *Tribu...*, p. 193 ss), que señala la posibilidad de varias reelaboraciones de los marcos de la ciudad, así como la división del Ática en varias comunidades autónomas, entre las que en algún momento (época micénica u oscura) se habría establecido una especie de pacto, hasta la transformación de esta confederación en una comunidad política única con el sinecismo de Teseo.

⁷⁰ Probabilidad de que después del sinecismo se reunieran los nobles de las distintas localidades del Ática en “algún tipo de Consejo” en Atenas, aunque pasaran la mayor parte del tiempo en sus tierras: Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 16. Consejo del Areópago: cap. 3º, p. 135. M. Casevitz, *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien*, Paris, 1985, p. 195 ss (especialmente p. 205).

“Metecias”, pues celebraba esta reunión de gente (*aristoi*) de procedencia diversa, muchos de ellos, por tanto, *xenoi* con respecto al *asty*, que “cambiaron de residencia”.

Posiblemente en la colina del Areópago, junto a Ares, se revitaliza el antiquísimo culto a las Erinias (documentado ya en época del atentado de Cílón, pero que puede remontarse a la época oscura), que adquiere un nuevo sentido junto a Ares, asociándose a esta fase final del proceso del sinecismo, ya que se alude a ellas en la tragedia como “metecas”, que, finalmente, desean establecerse (*synoikian*) junto a Palas Atenea⁷¹.

Este “final del proceso de sinecismo”, generalmente llamado el “sinecismo de Teseo”, podría asociarse además en el Ática con un cambio importante en todos los aspectos, enterramientos, asentamientos, cerámica (Protoática), que se registra arqueológicamente en el último tercio del s. VIII (desde el Geométrico reciente) y se mantiene durante todo el s. VII hasta la primera mitad del s. VI⁷². Es interesante señalar que a la mayor variedad

⁷¹ Metecias: Plu., *Thes.*, 24.4; Sinecias: Th., 2.15.2. Para el sinecismo, véase cap. 1º, nota 71 (generalmente se sitúa en el s. VIII: Diamant, Moggi, Snodgrass); Erinias: cap. 4º, p. 203 ss (nota 101). Metecas: Esquilo, *Eu.*, 1011, 1018; Las Erinias aceptan residir (*synoikia*) con Atenea, mencionando a continuación a Zeus y a Ares (v. 916 ss), lo que resulta significativo, dada la hipótesis planteada de la inauguración al oeste de la Acrópolis de los cultos de Ares, tal vez Zeus *Areus* y de Atenea *Areia* (presentes, junto con las divinidades del este de la Acrópolis, en el juramento de los efesos). Tal vez con anterioridad al establecimiento de las Erinias en época arcaica, posiblemente ligado a esta fase final del sinecismo, más que un culto a las Erinias, hubiese un culto ctónico similar al de Figalia y Telpusa (como Deméter Erinis: véase apéndice II a cap. 4º).

La definición de la ciudadanía y por tanto también de los *xenoi* es un proceso típicamente arcaico en el que este término (*xenos*) experimentó sucesivas redefiniciones y cambios de identidad: P.A. Butz, “Prohibitionary Inscriptions, *Xenoi*, and the Influence of the Early Greek Polis”, en *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, R. Hägg, ed., Stockholm, 1996, p. 76.

⁷² Para el cambio y discontinuidad del s. VIII al s. VII, en el que se reducen los hallazgos de forma significativa y todo apunta a una disminución de las manifestaciones de la comunidad y a un aumento del individualismo: I. Morris, en *Burial and Ancient Society. The Rise of the Greek City-State*, Cambridge, 1987 (de este autor también: I. Morris, “Burning the Dead in Archaic Athens: Animals, Men and Heroes”, en *Culture et Cité*, A. Verbanck-Piérard y D. Viviers, eds., 1995, 45-74) que lo ha interpretado como un signo de inestabilidad, de crisis de la polis naciente, floreciente en el s. VIII, y de “vuelta” a un sistema opresivo aristocrático, más parecido al s. IX que al VIII, que se manifestaría en una restricción del enterramiento formal reservado para los *agathoi*; también B. Bohen, *op.cit.*, “Aspects...”, pp. 54-55. Generalmente se había interpretado como un descenso de la población frente al crecimiento del s. VIII: A. Snodgrass, *op.cit.*, *Archaic Greece*, pp. 23-4; este autor matiza esta teoría, aceptando en parte la de Morris, en A. Snodgrass, “Archaeology...”, Rich y Wallace-Hadrill, eds., pp. 15-16; descenso de población provocado tal vez por una sequía importante: J.Mck. Camp II, “A Drought in the Late Eight Century B.C.”, *Hesp.*, 48, 1979, 397-411; contra Camp: A.M. Snodgrass, “Two demographic Notes”, en *The Greek Renaissance of the Eighth Century*,

regional en los estilos de cerámica del s.VIII, en la que además se destaca la referencia al mundo de la guerra, como en los enterramientos, le sigue una mayor homogeneidad y una alusión, en las prácticas funerarias (vasos de "Opferrinnen"), al universo del banquete, que se vincula además ideológicamente a las prácticas culturales, especialmente heroicas y ctónicas. Este esquema encaja con lo que podría ser en el s.VIII el final del proceso de sinecismo con rivalidades regionales y "guerras", y la unificación del Ática con un gobierno estable en Atenas, que se expresaría en una reconciliación de los *aristoi* manifestada en el banquete⁷³.

Hägg, ed., 1983, pp. 169-171. Véase también R. Osborne en "A Crisis in Archaeological History? The Seventh Century B.C. in Attica", *ABSA*, 1989, 84, 297-322; este autor postula que, paradójicamente, el cambio que se produce a finales del s.VIII en el Ática pudo ser un "signo de confianza y fuerza, desde el momento en el que la comunidad política no sentía la necesidad de vincularse a través del conservadurismo y el monopolio del ritual" (p. 320); desde el punto de vista de la cerámica el cambio podría expresarse así: la cerámica protoática, caracterizada por el "caos" en comparación con la geométrica, es impensable y dependiente del fuerte sentido del orden de la cerámica geométrica. En Atenas, a diferencia de Corinto, no se envían colonias, no se implanta la tiranía ni existen signos de ninguna revolución hoplítica. Todo ello apuntaría a una fuerza de la polis. Este autor propone que el cambio del s.VIII al VII se explica mejor por la existencia de una nueva percepción del mundo. La "aparente crisis" puede ser reflejo de una estabilidad y "fortaleza" de la polis, que coincidiría desde nuestro punto de vista, con un fuerte gobierno aristocrático que cierra sus filas para impedir cualquier intento de tiranía; en este sentido tiene cabida también la posibilidad, sugerida por Morris, de una restricción en los enterramientos según el rango o status, a partir del 700 (Morris, *op.cit.*, *Burial*, p. 99 ss). También en el sentido de cambio ideológico en el mismo grupo social, la élite, del s.VIII al VII: S. Houby-Nielsen, "Interactions between chieftans and citizens?", en *Ancient portraiture: image and message* (Acta Hyperborea 4), T Fischer-Hansen et al., eds., Copenhagen, 1992, 343-374.

El hecho de que en el s.VII no se envíen colonias desde Atenas se ha relacionado con una colonización interna del Ática; Osborne (*op.cit.*, "A crisis...") señala que las colonias son también una forma de dar salida a las presiones dentro de la aristocracia. En el Ática del s.VII pudo haber una aristocracia más o menos cohesionada hasta aproximadamente el 630; a partir de esa fecha probablemente las rivalidades y tensiones dentro de la aristocracia (reflejado también en las tumbas: Morris, *op.cit.*, *Burial*, p. 207) se resolvería en parte con una presión aún mayor sobre la población rural dependiente, como hectémoros.... Véase sobre la emergencia de la polis y el s.VII: Forrest, *op.cit.*, *Los orígenes*, p. 123 ss; O. Murray, *Early Greece*, New Jersey, 1980, p. 38 ss y p. 192 ss; P.B. Manville, *op.cit.*, *The Origins*, p. 70 ss; D. Musti, *Storia Greca*, Roma-Bari, 1993 (1ª ed., 1989), p. 149 ss; A. Andrewes, *op.cit.*, "The Growth...", *CAH*², III, part 3, p. 363 ss. Véase también para el s.VII, desde un punto de vista más arqueológico: F.de Polignac, *op.cit.*, "Sanctuaires et société...", en *Culture et cité...*, S. Verbanck-Piérad y D. Viviers, eds, 1995, 75-101; A. Merch, *op.cit.*, "Urbanization of the Attic Countryside..." (Acta Hyperborea 7, 1997) y A.M. D'Onofrio, *op.cit.*, "The 7th Century B.C. in Attica...", (Acta Hyperborea, 7, 1997).

⁷³ Para la mayor variedad regional que aparece en las tumbas, que, desde nuestro punto de vista, podría reflejar este supuesto "final del proceso del sinecismo" en el que se dinamizan las relaciones entre las distintas partes del Ática, en un momento posiblemente de mayor apertura y "creatividad" en cuanto a la forma de organizarse: Morris, *op.cit.*, *Burial*, p. 128; I. Morris, "Poetics of Power. The Interpretation of Ritual Action in Archaic Greece", en *Cultural Poetics*,

Al oeste de la Acrópolis, además del culto a Ares y a las Erinias, se establece también (o se reinterpreta), en este sentido complementario al mundo de la guerra, el culto a Afrodita, que tiene una gran importancia en los momentos de formación de las *poleis* arcaicas en relación a los magistrados, como se verá en el próximo capítulo.

Generalmente ha sido con esta reordenación del Ática con la que se ha asociado el establecimiento de las cuatro tribus jónicas; Roussel, sobre unas supuestas *phylai* anteriores y Oliver, sobre una división tripartita que queda rota al incorporarse Eleusis hacia el 700⁷⁴. En otro capítulo se vio que efectivamente varios indicios permiten suponer esta división tripartita, que supone Oliver, que se vería reflejada en el número de magistrados, 9 (y 6 *thesmothetai*), o en el de 300 que transmiten las fuentes para ese

C. Dougherty y L. Kurke, eds., Cambridge, 1994, p. 31. Para las tumbas a partir del 700, momento en comienzan a distinguirse con montículos: Morris, *op.cit.*, *Burial*, p. 129 ss. Para la aparición del "Opferinnen" y la interacción entre las manifestaciones "privadas", individuales, y la identidad colectiva, así como la convergencia de las prácticas funerarias de los *aristoi* con las prácticas culturales arcaicas: F. de Polignac, "Entre les dieux et les morts. Status individuel et rites collectifs dans la cité archaïque", en *The Role of Religion*, Hägg ed., 1996, 31-40 (especialmente, p. 37 ss); S. Houby-Nielsen, "The archaeology of ideology in the Keiramikos", en *The Role of Religion*, Hägg ed., 1996, 41-54. Relación de la variedad regional de estilos de cerámica en toda Grecia en la segunda mitad del s.VIII con el fenómeno del "surgimiento de la polis": J.N. Coldstream, *op.cit.*, "The Meaning of Regional...", p. 17-25. Descentralización de la riqueza en la segunda mitad del s.VIII en el Ática: Coldstream, *op.cit.*, *Geometric Greece*, p. 133 ss. Banquete como práctica aristocrática arcaica, que aparece en las representaciones hacia el s.VII (tal vez antes): P. Schmitt Pantel, *op.cit.* *La cité au banquet*, p. 46 ss. Véase también sobre este cambio en las representaciones del *status* de los *aristoi*, en el s.VIII más asociadas con el mundo de la guerra y después, a partir del s.VII, más ligadas a otras manifestaciones (como el banquete, entre otras): H. van Wees, "Greek bearing Arms. The State, the leisure class and the display of weapons in archaic Greece", en *Archaic Greece. New Approaches and New Evidences*, N. Fisher y H. van Wees, eds., Duckworth, 1998, 333-378; S. Houby-Nielsen, *op.cit.*, "Interactions...", p. 360. Sobre el origen del simposio véase O. Murray, "Nestor's cup and the origin of the Greek symposion", en *Apoikia*, Annali di Archeologia e Storia antica, Napoli, 1994, B. d'Agostino y D. Ridway, eds., 44-51. Es muy significativo que la forma de expresarse de la aristocracia del s.VII (la cremación en los enterramientos y el banquete), desde nuestro punto de vista recientemente "coordinada" por el sinecismo "de Teseo", sea (conscientemente) similar a la forma de expresarse de la aristocracia Ática del Geométrico Medio (Houby-Nielsen, *op.cit.*, "Interactions...", pp. 355-359), es decir del s.IX, momento en el que postulamos la consecución de un "primer sinecismo" que coordinaba a los prítanos de los naucraros, posiblemente reunidos en Atenas para celebrar banquetes en común junto al *basileus* y los *basileis* (tal vez en el Pritaneo y el *Anakeion*: véase más adelante apéndice a cap. 6º).

⁷⁴ Véanse notas 24 y 25.

Consejo de los *aristoi* del Ática que sería el Areópago, o incluso en el número de facciones, tres (Pedion o *asty*, Paralia y Diacria) de las luchas del s.VII y VI⁷⁵.

Sin embargo tanto el Consejo de aristócratas de toda el Ática (Areópago), como los magistrados, por lo menos los 6 *thesmothetai*, se crean el primero en el momento del sinecismo y los segundos incluso más tarde, a lo largo del s.VII⁷⁶. Como no tiene mucho sentido suponer la creación de órganos nuevos de gobierno (Areópago y *thesmothetai*) basados en una estructura u organización tripartita *ya obsoleta* (según Oliver en el 700 es cuando se instauran las cuatro *phylai* que rompen con la organización tripartita), lo lógico es suponer el establecimiento de esta división en tres *precisamente* a raíz del sinecismo “de Teseo”. En este esquema no tienen cabida por tanto las cuatro tribus jónicas, aunque aparezcan en la fiesta de las Sinecias del calendario de Solón que reordenaría el festival para introducir su nueva organización, en la que sustituye el Consejo de 300, cien por cada zona, por uno de 400, cien por cada *phyle*.

⁷⁵ Véanse pp. 123-124 y nota 33 del cap. 3º. También es significativo el número de 300 del gobierno que quiere instaurar Iságoras a finales del s.VI como reacción probablemente al Consejo de 400 miembros de Solón (Arist., *Ath.*, 20.3); o el número de 31 para el tribunal del Areópago, probablemente establecido así por Solón (véase sch. Esquilo, *Eu.*, 743 y nota 32 del cap. 3º); o también el de 30 jueces por demos de Pisístrato (tal vez establecido como reacción al supuesto tribunal de 31 miembros del Areópago inaugurado por Solón): Arist., *Ath.*, 16.5 y Arist., *Ath.*, 53.1; o el número de 30 tiranos de finales del s.V (Arist., *Ath.*, 34.2; 41.2. Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*, p. 415 ss; D.S., 14.3-6 y 32-33) y de 300 a la hora de establecer un grupo de personas ricas para hacer frente a la liturgia de *proeisphora* (P.Rhodes, “Problems in Athenian Eisphora and Liturgies”, *AJAH*, 7, 1982, p. 11; R.W. Wallace, “The Athenian proeispherontes”, *Hesperia*, 58, 1989, 473-490). Además, esta relación de la división del territorio y de la sociedad en el momento del sinecismo con el número de magistrados, se da también en Mégara dividida en 5 partes y con 5 magistrados (5 estrategos, 5 polemárcos, 5 *aisymnetai*, 5 *damiourgoi*): *Theognis of Megara*, eds. Th. J. Figueira y G. Nagy, Baltimore-London, 1985, p. 268; Moggi, *op.cit.*, *I Sinecismi*, p.31; M. Sakellariou, *op.cit.*, *The Polis-State...*, pp. 320-1 (véase más abajo, nota 81); también Esparta donde existían tres *phylai* (forma de dividir la población con una finalidad guerrera y de gobierno, que afectaba especialmente a la clase aristocrática, ya que tanto el gobierno como la guerra en esas fechas les concernía prácticamente sólo a ellos) y consecuentemente el número de magistrados era múltiplo de 3: 30 “ancianos” de la *Gerousia*, 300 caballeros..., también reflejado en la organización del festival de las *Carneias*: A. Toynbee, *op.cit.*, *Some Problems...*, London, 1969, p. 265.

⁷⁶ Véase nota 33, cap. 3º.

Además es propio del s.VII un replegamiento hacia el interior, probablemente un mayor contacto con la Grecia continental y con Esparta. Hasta el s.VI no se inicia esa “apertura” clara hacia el mundo jonio. Atenas en el s.VII está volcada en su problema con Mégara, su rival por la posesión tanto de Eleusis como de Salamina.⁷⁷

La leyenda corrobora también el establecimiento de esta división tripartita del Ática precisamente en torno al sinecismo de Teseo, que pone fin a la división en doce *poleis*, reuniendo todos los “gobiernos” en la ciudad⁷⁸, ya que además de esta tradición de la dodecápolis, se desarrolla otra, referente también a una división del territorio del Ática, que se relaciona con la distribución realizada por Pandión entre sus hijos; a Egeo, el padre de Teseo, le correspondió el *asty* o el Pedion; a Palas, la Paralia; a Lico le tocó la Diacria y por último, a Niso, la Megáride⁷⁹. Los conflictos entre las distintas zonas, sobre todo de los hijos de Palas de la Paralia con respecto al gobierno de Teseo, forman parte importante de la tradición relacionada con el héroe ateniense⁸⁰.

Es probable que todo este conjunto de leyendas se elaborasen en torno al sinecismo y al establecimiento de una división tripartita del territorio del Ática y fuesen reflejo, además, de las dificultades que conllevó el proceso, así como de las luchas que a lo largo del

⁷⁷ Conflicto con Mégara que se iniciaría hacia el s.VII, momento en el que probablemente Mégara invade Salamina: R. Legon, *Megara. The Political History of a Greek City-State to 336 B.C.*, London, 1981, p. 101 ss. Figueira y Nagy, eds., *op.cit.*, *Theognis*, p. 278 ss. Para Mégara en época arcaica véase: S.I. Oost, “The Megara of Theagenes and Theognis”, *CPh*, 68, 1973, 186-196.

⁷⁸ Teseo en relación al sinecismo: reúne las 12 ciudades de Cécrope en una sola: Filócoro *FGrH* 328 F 94; *Marm. Par.* *FGrH* 239 A 20; St. Byz., s.v. *Athena*; Th., 2.15. Véase también Arist., *Ath.*, 41.2. Plu. *Thes.*, 24-25 (Arist., *Ath.*, Fr. 2Kenyon; V. Rose, n° 384; véase Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*, p. 74 ss). Isoc., (10) *Helen*, 35. D.S., 4.61.8. D., (59) *Neera*, 75. Véase Moggi, *op.cit.* *I Sinecismi*, p. 44 ss.

⁷⁹ Sch. Ar., *Lys.*, 58; sch. Ar., V., 1223; Str., 9.1.5 y 6 -392- (Andrón *FGrH* 10 F 14 y Filócoro *FGrH* 328 F 107); Phot., s.v. *Paraloi* y *Pedion*; Et. M., s.v. *Diacria*; Paus., 1.5.4. Rhodes, *op.cit.*, *Commentary...*, p. 73; véase cap. 4º, nota 33. La primera referencia a esta división se encuentra en un fragmento de Sófocles (fr. 24): Keams, *op.cit.*, *The Heroes*, p. 116; según este autor la leyenda habría estado asociada en principio a Orneo, el hijo de Erecteo, sustituido por Pandión, tal vez para subrayar la conexión con Mégara (pp. 115-116).

⁸⁰ Plu., *Thes.*, 13. Véase Jacoby, comentario a Filócoro F 107: *FGrH* b (suppl) n°s 323a-334, vol I, p. 430 y b (suppl.), n°s 323a-334, vol II, pp. 330-331 (p. 431 ss); véase también comentario de Jacoby al F 108 de Filócoro, *FGrH* b suppl., vol I, p. 431 ss y vol II, p. 335 ss.

s.VII y VI prosiguieron entre la tres facciones, como también del enfrentamiento que se sostuvo con Mégara precisamente en estos dos siglos. Vimos ya en el capítulo anterior de los “Eupátridas” cómo las tres facciones del s.VI pudieron tener su razón de ser en principio en una división del territorio que quedó fijada en el momento del sinecismo y que se vio reflejada en la tradición del reparto del Ática (y Mégara) entre los hijos de Pandión, territorio gobernado paradójicamente de forma indivisa por Teseo. La leyenda de Pandión se construyó seguramente para justificar la división en tres hacia finales del s.VIII o principios del s.VII, pues la tradición de la organización del Ática en tiempos remotos era, como se ha visto, la de las “*poleis*” que son precisamente el objeto del sinecismo de Teseo.⁸¹

El *asty* hasta el Piton, “la mayor y mejor porción de tierra” que correspondió a Egeo, es decir la ciudad de Atenas y su *chora* incluiría también parte de la costa (*aktas*) y posiblemente ya desde fecha temprana la zona del Pedion, la planicie central del Ática.

La Diacria o el “*Euboiás kepon*”, que según Hesiquio se extendía desde Braurón hasta el

⁸¹ Según Kearns (*op.cit.*, *The Heroes*, p. 116-7) la división en tres del mito se correspondería con (y sería reflejo de) los tres partidos que luchan en el s.VI, Pedion, Paralia, Diacria; desde nuestro punto de vista, las tres facciones territoriales operativas en el s.VI tenían su razón de ser en una tradicional división del Ática, probablemente fijada, a efectos “administrativos”, políticos y militares, como se verá más abajo, en el momento del “sinecismo de Teseo”, a finales del s.VIII o principio del s.VII (véase cap. 4º, p. 178); desde este punto de vista el mito de la división en tres del territorio, que como señala Kearns para Arcadia con la división del reino de Arkas entre sus tres hijos (*op.cit.*, *The Heroes*, p. 115; Paus., 8.4.3), no supone una separación de las partes, sino una forma de legitimar la subdivisión de un territorio unificado, sería en principio reflejo de la situación, sin duda conflictiva, que supuso la organización del territorio en el momento del sinecismo; esta leyenda sería utilizada y manipulada en el s.VI, en la lucha entre las distintas facciones. Conflicto con Mégara: véase nota 77. Posiblemente situación similar en Mégara, donde los distritos unidos con el sinecismo fueron transformados en unidades administrativas: Moggi, *op.cit.*, *I Sinecismi*, p. 31. Sakellariou (*op.cit.*, *The Polis-State...*, pp. 320-321) ha señalado que la formación de la ciudad-estado de Mégara corresponde a un “tipo” de proceso de formación de la polis que ha denominado como “confederación de partes (*mere*)”, ya que se reúnen 5 partes, cada una de las cuales contenía varios núcleos o *poleis* (por ejemplo en la parte de *Megareis* estaría incluida Nisea). Desde nuestro punto de vista, la situación en Ática en la última fase del sinecismo pudo ser similar: después de un largo proceso que comienza con una coordinación de *poleis*, pero evoluciona posiblemente hacia la coordinación y unión de territorios cercanos con “pequeños sinecismos” locales (véase más arriba, nota 50), se produce la unificación de todo el territorio del Ática, promovida desde Atenas, momento en el que se establecen “tres partes” (de ahí el mito de los hijos de Pandión), como en Mégara, cinco *mere*.

Parnes, comprendería también la zona de la Tetrápolis y probablemente hacia el interior hasta el Pentélico y el sur del Parnes. La Paralia, que Estrabón identifica con la parte sur del Ática, dispondría también de territorio del interior o “*mesogaia*”.⁸²

Eleusis estaría probablemente incorporada al Ática en esta organización. En el texto de Filócoro mencionado por Estrabón y en un escolio de Aristófanes se alude a que la “frontera” entre el territorio gobernado por Niso y el de Egeo del *asty* era “el Pition” (en Andrón, Eleusis mismo). Según Jacoby éste podría haber sido el Pition de Énoe, al que alude Filócoro específicamente en otro lugar, que se hallaba en el límite de Eleusis con Mégara⁸³. Este autor señala la probabilidad de que esta división del territorio del mito de Pandión (*asty* -Pedion-, Paralia, Diacria) sea anterior a la de Clístenes (*asty*, Paralia, *Mesogaia*)⁸⁴.

Sin duda el establecimiento en Atenas de un gobierno centralizado de toda el Ática en este momento del “final del proceso de sinecismo” debió de ser complejo y conflictivo, como lo demuestran las leyendas en torno a Teseo de la rebelión de los hijos de Palas, los Palántidas afincados en Palene, representantes probablemente de la zona de la Paralia. Existen otras tradiciones que podrían reflejar estos conflictos relacionadas también con Teseo, como la invasión de Euristeo que perseguía a los Heráclidas refugiados en Maratón, donde según Eurípides tenían su palacio Teseo y Demofonte. La batalla se desarrolla también en Palene, donde según una tradición fue enterrado Euristeo. Las

⁸² Véase nota 33, del cap. 4º; véase más arriba, nota 79. La *mesogaia* como parte de la Paralia: Hopper, *op.cit.*, “Plain, Shore...”, p. 190. Para la incorporación temprana de la zona del Pedion al *asty*, aunque en principio tal vez también había sido independiente, ya que entre la doce *poleis* de la dodecápolis se encuentra Cefisia perteneciente en esta zona que tiene también núcleos antiquísimos como Menidi (*Acharmai*, restos anteriores al 800); véase M. Valdés y D. Plácido, “La frontera del territorio ateniense”, *Stud.Hist. (Historia Antigua)*, 16, 1998, 85-100.

⁸³ Jacoby, comentario a Filócoro F 107 (*FGrH* b suppl. n°s 323a-334, vol I, p. 430 y b suppl., vol II, pp. 330-331); Filócoro, *FGrH* 328 F 75: Pition de Énoe; Jacoby deduce que “con Egeo” Eleusis pertenecería a Atenas. Andrón *FGrH* 10 F 14 (Str., 9.1.6). Mylonas (*op.cit.*, *Eleusis*, p. 27), sin embargo lo sitúa entre Eleusis y Atenas.

⁸⁴ Jacoby, comentario a F 107 de Filócoro, *FGrH* b (suppl.), n°s 323a-334, vol I, p. 431.

buenas relaciones de Teseo, el rey de Atenas, con la Tetrápolis, zona a la que se encuentra vinculado de forma especial, tal vez son indicios de un acuerdo, alianza o unión más pacífica con este territorio que con el de la Paralia (o quizás de un acuerdo anterior al de la Paralia). Posiblemente detrás de la leyenda del polemenco Ión de la Tetrápolis que ayuda a los atenienses en su lucha contra Eleusis puede descubrirse algo similar.⁸⁵

Por otra parte esta relación estrecha entre la emergencia de la polis en el s.VIII (conectada con el sinecismo) y la noción del establecimiento de fronteras y apropiación del territorio a través de negociaciones (como el caso de Ión de la Tetrápolis) o por la fuerza, ha sido señalada recientemente en estudios sobre la naturaleza y nacimiento de la ciudad-estado⁸⁶.

Así pues, si el Ática se dividió en tres partes a finales del s.VIII o principios del s.VII, a raíz del sinecismo, podemos plantear qué tipo de agrupación constituía cada una de ellas. Es posible que fueran *phylai*, pero la ausencia de alguna tradición sólida de *phylai* distintas de las jónicas (y además menos en número) lleva a pensar que tal vez se trataba de trittyes. Generalmente se ha admitido que frente a las tribus jónicas, las trittyes de Atenas sí serían territoriales, pues las de Clístenes lo eran, aunque el único nombre conocido para una trittys preclástica, que aparece en el calendario de Solón en la fiesta

⁸⁵ Teseo y los Palántidas: véase más arriba nota 80. Los Heráclidas véase: J. Wilkins, "The young of Athens: Religion and Society in Herakleidae of Euripides", CQ, 4, 1990, 239-339; J. Wilkins, *Euripides Herakleidae*, Oxford, 1995 (introducción y comentario); batalla en Palene con Erísteo: v. 848-9; Eurísteo enterrado allí, v. 1031. Relación de Teseo con la Tetrápolis y con Eubea, asociada a la Diacria: Plu., *Thes.*, 14: toro de Maratón y Hécale; Afidna: Plu. *Thes.*, 31.3; posibilidad de que en el s.VI (Estesícoro en Paus., 2.22.7: Ifigenia hija de Teseo) existiera una versión de Teseo, esposo de Helena (hija de Némesis, venerada por esta zona), padres de Ifigenia: H.A. Shapiro, "The Marriage of Theseus and Helen", en *Kotinos. Festschrift für E. Simon*, Mainz, 1992, 232-236. También en Maratón se hallaría el palacio de Teseo y Demofonte según Eurípides: véase: J. Wilkins, *op.cit.*, "The young..."; J. Wilkins, *Euripides Herakleidae*, Oxford, 1995; Simon, *op.cit.*, "Theseus...", p. 14 (Eubea). Ión: véase nota 16.

⁸⁶ Véase A. Snodgrass, "The Rise of the Polis...", en M.H. Hansen, ed., 1993, 30-40, especialmente pp. 37-38.

de las Sinecias, la de los *Leukotainioi*, apunta más bien a una unidad de población⁸⁷. Sin embargo esta trittys probablemente pertenece, como las *phylai* jónicas, a la reorganización realizada por Solón. Además, aunque se designe con este término a un grupo de población, identificado con algún tipo de estandarte de color blanco de uso probablemente ritual y militar (*leuko-tainioi*)⁸⁸, no se contradice con la posibilidad de que fuesen un conjunto de personas de una misma localidad (más adelante veremos todo esto).

Robertson postula que las *phylai* jónicas se establecieron sobre cuatro trittyes territoriales⁸⁹. Entre los nombres antiguos que según la tradición habían llevado las tribus jónicas con anterioridad a los hijos de Ión, recogidos por Pólux, que seguramente (él o su fuente) hace una elaboración un tanto “ficticia” de estas tradiciones, se encuentran efectivamente la “Paralia” y la “Diacria”. A la ciudad de Atenas se le aplican diversos nombres, dos de ellos relacionados con sus reyes míticos (Cécrope, Cránao) y otro asociado a Zeus, el dios de los Eupátridas por excelencia, como vimos en el capítulo anterior.⁹⁰

⁸⁷ W.S. Ferguson, “The Athenian Law Code and the Old Attic Trittyes”, *Classical Studies presented to E. Capp*, Princeton, 1936, p. 151. Roussel, *op.cit.*, *Tribu...*, p. 196.

⁸⁸ Es posible que el nombre “*Leukotainioi*”, “los que llevan una “cinta” o distintivo blanco”, derivara de su función ritual y sacrificial (Ferguson, *op.cit.*, “The Athenian...”, p. 151, 157), pero también de su actividad militar, ya que las trittyes tendrían una función clara en este sentido: Lambert, *op.cit.*, *The Phraties*, p. 257, nota 55 (este distintivo blanco podría haberse llevado en la espada o en una bandera o también en un barco). Tal vez el color blanco identificaba una zona o un grupo de población de una zona, que, dada la preeminencia de esta trittys en el ritual de las Sinecias junto a la tribu de los Geleontes, relacionada probablemente con el *asty*, podría haber sido también la ciudad y su entorno, agrupando a familias que tendrían un papel ritual importante en la Acrópolis (como los Eteobúttadas); el color que identificaba a las arréforas de la Acrópolis, niñas escogidas entre familias aristocráticas, era también el blanco: P. Brulé, *op.cit.*, *La fille*, p. 81.

⁸⁹ Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, p. 74.

⁹⁰ Poll., 8.109: las cuatro *phylai* se llamaban en la época de Cécrope: Cécropis, *Autochthon*, *Aktaia*, *Paralia*; con Cránao: *Cranais*, *Atthis*, *Mesogaia*, *Diakris*; con Erictonio: *Dias*, *Athenais*, *Poseidonias*, *Hephaistias*; y con Ión: *Geleontes*, *Hopletes*, *Aigikoreis*, *Argadeis*. Véase Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, p. 72 ss. Capítulo 4º, pp. 200-201, nota 94: relación de los Eupátridas con Zeus y con la exégesis de los *patria*.

Es pues probable que las tribus jónicas se establecieran sobre una división en trittys, como postula Robertson, que no serían, sin embargo, cuatro, como mantiene este autor, sino tres.

La palabra “trittys” tiene una raíz similar -“tri”- a la del “tribus” latino, término con el que se designaba en principio “uno de tres” y se aplicaba probablemente a la división que se iba haciendo del territorio a medida de la conquista. Aunque Eliot discute esta designación originaria de “trittys” como “uno de tres”, admite, sin embargo, que en Atenas debió de adoptarse esta palabra cuando ya había adquirido el significado de “un tercio”⁹¹. Los términos similares de “pentecostys” (en Esparta), “chiliastys” (en Jonia) o “hekatostys” (Mégara y Jonia) se utilizarían también en época arcaica para designar una parte del territorio o de la población con ocasión de “sinecismos” o procesos similares⁹².

Atenas en el momento de organizar el territorio a finales del s.VIII o principios del VII elegiría esta palabra, “trittys”, para aplicarla a cada una de las tres partes en que se dividía el Ática.

La unificación de territorio y la organización que se llevó a cabo se realizó probablemente, como se vio más arriba, bajo la dirección de la facción Eupátrida del Pedion que tenía conexiones con Esparta y el Peloponeso. Atenas en el s.VII está más

⁹¹ Lambert, *op.cit.*, *The Phratres...*, p. 256, nota 50. Roussel, *op.cit.*, *Tribu*, p. 166: es posible que la palabra “tribu” signifique en origen “un tercio del territorio”. C.W. Eliot, “Aristotle Ath. Pol. 44. 1 and the Meaning of Trittys”, *Phoenix*, 21, 1967, 79-84. J.H. Oliver, “From Gennetai to Curiales”, *Hesperia* 49, 1980, p. 33. Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*, p. 68.

⁹² Toynbee, *op.cit.*, *Some Problems*, p. 391 ss y p. 44 (*chiliastys*: subdivisión de tribu de Éfeso). H.T. Wade-Gery, *Essays in Greek History*, Oxford, 1958, p. 80 ss. Figueira y Nagy, eds., *op.cit.*, *Theognis...*, p. 268: en Mégara el sinecismo se lleva a cabo hacia el 750-725; véase también R. Legon, *op.cit.*, *Megara...*, p. 54; Homblower, *op.cit.*, *A Commentary on Thucydides*, p. 264 (sinecismo en Mégara y en Corinto en el s.VIII); sinecismo de Mégara en la primera mitad del s.VIII, según Moggi, *op.cit.*, *I Sinecismi*, p. 32; véase más arriba, nota 81; sinecismo de Corinto también en el s.VIII: Moggi, *op.cit.*, *I Sinecismi*, p. 36. Piérart, *op.cit.*, “Modèles...”: *chiliastys* en Éfeso (p. 175-176) y en Samos (p. 179); *hekatostys* en Focea (p. 178) y en Samos (179). *Pentecostys* también en Argos: Tomlinson, *op.cit.*, *Argos...*, p. 177-178.

volcada hacia la Grecia continental, en concreto hacia el Peloponeso, que hacia el mundo Jonio. En Esparta, la organización aristocrática, que se remonta al s.VIII, se habría basado en el sistema de las tres *phylai* dorias, que serviría de base para la organización militar “prehoplítica” (300 *hippeis*) y política (30 miembros de la *Gerousia* y 9 magistrados), antes de las reformas de Licurgo (probablemente de la segunda mitad del s.VII), que incorpora mediante las antiguas *obai* la nueva organización del ejército hoplítico.⁹³

Cuando Solón, influido también en algunos aspectos por Licurgo, llevó a cabo su reorganización y estableció las cuatro tribus jónicas, el término “trittyς” permaneció con el mismo significado, “uno de tres” o “un tercio”, en este caso de las nuevas *phylai*, de forma que se constituyeron doce trittyςes⁹⁴.

Estos tres grupos del s.VII, que hemos supuesto serían trittyςes, tenían una finalidad “administrativo”-política y probablemente también militar. Vimos en el capítulo sobre las

⁹³ Lo que Atenas toma de Esparta sería esta división en tres (en el caso particular de Atenas tres zonas tradicionalmente autónomas ahora unificadas -como en Mégara- que aportan al gobierno personas de noble nacimiento, *aristoí*) sobre la que se estructura el funcionamiento del ejército y de los órganos de gobierno *aristocráticos*. Lo que se quiere señalar es que, independientemente del nombre que se adquiriera en Atenas, que hemos supuesto sería el de “trittyςes”, se puede deducir de forma clara una división en tres (por el número de miembros en los órganos de gobierno), que (independientemente de como fuera en Esparta) era territorial (por las leyendas, en torno a Teseo, de tres zonas y las luchas de tres facciones territoriales del s.VI: véase nota 32, cap. 4º). Para Esparta véase Moggi, *op.cit.*, I *Sinecismi*, nº 6; Wade-Gery, *op.cit.*, *Essays...*, p. 70 ss; Toynbee, *op.cit.*, *Some Problems*, p. 260 ss; por un fragmento de Tirteo se sabe que el ejército espartano estaba dividido todavía en las tres tribus dorias en la segunda guerra mesenia. En esas fechas, probablemente después de la guerra, se instauraría la Retra de Licurgo (A. Andrewes, *The Greek Tyrants*, London, 1956, p. 70, la sitúa a finales del s.VII), que aunque mantiene las tres tribus dorias, pasan a un segundo plano al adoptarse las *obai* como unidades de organización de la nueva falange hoplítica. La presencia de las tres tribus dorias en Esparta también se deduce de las más antiguas instituciones como la *Gerousia* de 30 o los 300 *hippeis*, o la organización del festival de las *Cameias* (Toynbee, *op.cit.*, *Some Problems*, p. 265); es posible que las tribus dorias estuviesen divididas en tres, formando un conjunto de 9 “*triakades*” o “*skiades*” divididas en fratrías formando un total de 27 (Toynbee, *op.cit.*, *Some Problems*, p. 265, nota 7); Constitución de Licurgo, Toynbee, *op.cit.*, *Some Problems*, p. 221 ss. Tal vez una de las reformas de Licurgo consistió en hacer criterio de pertenencia a la *Gerousia* la riqueza, no el nacimiento (Toynbee, *op.cit.*, *Some Problems*, p. 266), como hizo posteriormente Solón en Atenas. Sobre Esparta en general véase: P. Cartledge, *Sparta and Lakonia. A Regional History, 1300-362 B.C.*, London, 1979.

⁹⁴ Harp., s.v. *trittyς*. En Aristóteles (*Ath.*, 8.3) se dice que las tribus eran 4, como antes; sin embargo esto no es muy significativo ya que Aristóteles (como Plutarco) no debía de saber muy bien cómo era la constitución del s.VII, y los cambios que hizo Solón: ver nota 53, cap 3º.

instancias de gobierno del s.VII, cómo el Areópago, reconstituido por Solón como un cuerpo de exarcontes, habría sido con anterioridad un Consejo de estado-tribunal compuesto por aristócratas de los diversos territorios reunidos con el sinecismo, momento en el que nacería este órgano asociado a la zona del oeste de la Acrópolis, que se inaugura ahora con fines políticos, y dedicado, como en Orcómeno (con objeto de un “sinecismo”) a Ares.⁹⁵

Del mismo modo que el Consejo de Solón del s.VI (que era además tribunal: Heliea) estaba compuesto por cien miembros de cada *phyle*, así en el Consejo del s.VII (“del sinecismo”) se reunirían cien de cada uno de los territorios unidos (de cada trittys): 100 de la zona del *asty* o Pedion, 100 de la Paralia y 100 de la Diacria, formando un cuerpo de 300 *aristoi* que está documentado para el s.VII, convocado por Mirón de Flia.⁹⁶

Esta suposición de un Consejo de estado compuesto por familias aristocráticas, “de linaje”, ha sido postulado por varios autores, como Littman⁹⁷. En el s.VII el factor “linaje”⁹⁸, además de la riqueza (que estaba incluido en lo anterior), tenía mucha importancia en el sentido de que era criterio para la elección de cargos políticos y en concreto para formar parte de este Consejo de 300 *aristoi*. Aunque el gobierno del s.VI, a partir de Solón, seguía siendo aristocrático, el pertenecer a una familia de “linaje”, es decir el “poseer un nombre conocido (*gnorimos*)” no era criterio para la elección de

⁹⁵ Véase cap 3º, p. 117 ss. Véase apéndice I a cap. 4º (ágora). Para “sinecismo” de Orcómeno, véase más arriba nota 68.

⁹⁶ Plu., *Sol.*, 12. Aunque no sabemos cuales serían los nombres de estas tres hipotéticas zonas o trittyes, las llamamos como las facciones posteriores del s.VI, *asty* o Pedion, Paralia y Diacria.

⁹⁷ Littman, *op.cit.*, *Kinship...*, p. 55: el Areópago comenzaría como el Consejo de los más poderosos, los líderes de los *gene* (entendidos en el sentido tradicional), y más tarde pasaría a ser un cuerpo de exarcontes. Este autor defiende, frente al trabajo de Bourriot (*op.cit.*), la visión tradicional que identificaba en época arcaica los *gene* con clanes o familias extensas de carácter aristocrático (véase también de este autor, Littman, “Kinship in Athens”, *op.cit.*). Véase más adelante sobre los *gene*, el apéndice a este capítulo dedicado a los mismos.

⁹⁸ Véase sobre el linaje, *status* y noble nacimiento: J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton, 1989, p. 248 ss.

cargos políticos, pues bastaba la riqueza (que como hemos dicho solía coincidir con lo anterior). En el s.VII la pertenencia a un “linaje” para formar parte de este Consejo no sería algo “circunstancial”, sino un requisito imprescindible para acceder a él. En este sentido estaría compuesto por 300 *gene*, si se entienden éstos como “familias de nombre conocido o de linaje”, como se verá más adelante. La pertenencia a un *genos* aristocrático, es decir a una familia de linaje, era pues un criterio en la vida política y probablemente también en el campo militar, y por tanto los *gene*, aunque “privados”, eran un grupo político y militar.

El Consejo de 300 constituiría el órgano principal de gobierno, pues en la Atenas aristocrática del s.VII no tiene prácticamente cabida una asamblea de pueblo (aunque existiera teóricamente) con poder para deliberar cuestiones políticas. En época clásica existían unos magistrados, los *lexiarchoi*, que mantenían el orden en la asamblea y llevaba el registro de los demos, llamado *lexiarchikon grammateion*; existía, además de éste, otro muy antiguo relacionado con las fratrias, el *phraterikon grammateion*. El número de *lexiarchoi*, seis, como los *thesmothetai*, ha llevado a algunos autores como H. van Effenterre a postular su antigüedad, en concreto en relación al ejército⁹⁹.

Tal vez estos 6 primitivos *lexiarchoi* estuvieron encargados del registro y del control del orden en este Consejo-asamblea aristocrática de 300 miembros (controlaban la admisión, entrada y asistencia), pues la asamblea del demos prácticamente no se reuniría en el s.VII, y este cuerpo era el mayor órgano de gobierno de la polis naciente¹⁰⁰. Además

⁹⁹ H. van Effenterre, “Clisthènes et les mesures de mobilisation”, *REG*, 89, 1976, 1-17, p. 13 ss: el lexiarco controlaba la entrada y asistencia en la Asamblea. Poll., 8.104. Véase también Lambert, *op.cit.*, *The Phratries...*, p. 262, nota 80; este autor relaciona los lexiarcos con el sistema que postula también para el s.VII de tribus, trittyes y naucraías.

¹⁰⁰ La Asamblea en esas fechas y con anterioridad sería similar a la que aparece en Homero, el *laos* o pueblo que se reuniría, convocado por los *aristoi*, con ocasión de emergencias, para la guerra, repartido en fratrias, como menciona Homero (*Il*, 2.362); a esta Asamblea o *laos* correspondería el *phraterikon grammateion* y no el *lexiarchikon grammateion* como posteriormente en época clásica; véase para el registro de los demos en el *lexiarchikon grammateion* en época clásica, en relación al reclutamiento y a la propiedad: M. Faraguna,

ésto lleva a postular la división de este Consejo a efectos *político-administrativos* en grupos de 50 (un *lexiarchos* para cada uno de los grupos) lo que tal vez coincide con una posible división del Consejo de 400 de Solón también en grupos de 50 que podría deducirse de la elección excepcional de 10 arcontes después de Damasías (que se efectuaría en el Consejo); los cinco Eupátridas, 3 *Agroikoi* y dos *Demiourgoi*, representaban probablemente la o las tribus Eupátridas o afines a ellos, por oposición al intento tiránico de Damasías, que procedería de alguna zona alejada de la ciudad de Atenas, posiblemente en la costa (todo esto se analizará en el capítulo siguiente). Además el Consejo de la Retra de Quíos de principios del s.VI, probablemente establecido según el modelo ateniense, estaba dividido *en grupos de 50* por tribus.¹⁰¹

Éste es el momento además de una posible reconversión de este “consejo de emergencia” para la guerra dirigido probablemente por el polemenco, los “*naukraroi*” o “pritanos de los *naukraroi*” (en contraposición a unos supuestos “pritanos de los *basileis*” que gobernaban junto al *basileus* en el *Pritaneo* de Atenas), que se constituiría ahora como “consejo dentro del consejo”, adquiriendo tal vez con ello la palabra “pritano” su significado de “representante de la *Boule*”¹⁰². En el texto de Tucídides del sinecismo se alude a que los distintos territorios comenzaron a pagar tasas a la ciudad de Atenas con ocasión del mismo. Estos *naukraroi* relacionados con el mundo de la guerra y en especial

“Registrazioni Catastali nel mondo Greco: il caso di Atene”, *Athenaeum*, 1991, fasc., I, 7-33; véase nota anterior. Ver para la Asamblea: E. Lepore, “Ciudades-estado y movimientos coloniales: estructura económica y dinámica social, en *Historia y civilización de los griegos* dirigida por R. Bianchi Bandinelli, vol I (Orígenes y desarrollo de la ciudad), Barcelona, 1982 (ed. italiana, 1978), p. 204 ss. Para el lugar de reunión de la asamblea: véase apéndice I a cap. 4º, nota 9.

¹⁰¹ Sobre Damasías véase nota 24, cap. 4º. Consejo de Quíos (nota 34, apéndice a cap 1º) dividido en grupos de 50 por tribus: Piérart, *op.cit.*, “Modèles...”, p. 182. Véase más adelante el cap. 6º.

¹⁰² Sobre este tema de los naucraros, véase el capítulo 3º, p. 136 ss.

con los barcos, se convertirían en un cuerpo¹⁰³ de organización de las finanzas del estado. Se crearía además el fondo llamado “*naukrarika*” (frente a *-phylo*-“*basilika*”). Este órgano de *naukraroi* no tenía una base territorial, sino personal, es decir estaría compuesto por los más ricos que serían además propietarios de barcos, similares, por tanto, a los trierarcos posteriores (que ya no eran propietarios de los barcos, salvo Clinias, a principios del s.V) o a los *proeiresphontes*. Las naucrarías como circunscripciones territoriales, administrativas y probablemente también con carácter militar, parecidas a los demos, no se constituirían como tales hasta Solón, como se puede deducir de Focio y de otros fragmentos sobre las naucrarías conservados del legislador¹⁰⁴. Es posible que las naucrarías territoriales se crearan por referencia a los *naukraroi* o “*prítanos ton naukraron*” que pertenecerían a las distintos territorios del Ática y ejercerían allí su influencia.

En cualquier caso la organización que transmite Aristóteles en la *Constitución de Atenas* de 12 trittyes y 48 naucrarías, que toma como referencia las 4 *phylai*¹⁰⁵, se remontaría específicamente a Solón, a pesar de que algunos autores, como Lambert¹⁰⁶, también la atribuyen al s.VII, momento en el que sin embargo, como se ha visto, no tiene cabida el sistema de las “*cuatro tribus jónicas*”.

Estos tres grupos, las “trittyes”, además de su función política, serían también la base para la organización del ejército. Es probable que este Consejo político de 300 fuese también *Consejo de guerra*, y que en esta función estuviese también dividido en los 6

¹⁰³ Probablemente eran “los 51” llamados así en principio por el número de barcos, y luego reconvertidos con Dracón en “los 51 a los que se debía de transferir todos los casos de homicidio”, “éfetas”, elegidos sólo Eupátidas: véase p. 144 ss, cap. 3º.

¹⁰⁴ Clinias: Hdt., 8.17. Phot., s.v. *naukraria*. Véase p. 164, nota 120, cap. 3º.

¹⁰⁵ Arist, *Ath.*, 8.2: el hecho de que Aristóteles considere la organización anterior a Solón también regulada por las cuatro tribus jónicas es consecuencia de un desconocimiento preciso de los órganos de gobierno del s.VII, como se ha podido comprobar con respecto al Areópago o a la Constitución de Dracón o a los innombrados “*prítanos ton naukraron*” que sin embargo sí menciona Heródoto (5.71): Véase nota 53, cap. 3º.

¹⁰⁶ Lambert, *op.cit.*, *The Phratries...*, p. 258.

grupos de 50 miembros cada uno que hemos supuesto en relación a las funciones político-administrativas, a partir de los lexiarcos. Existen varios indicios que apuntan la posibilidad de que efectivamente una unidad de combate fuese un grupo formado por cincuenta: en primer lugar el número, *seis*, de los lexiarcos (dentro de este Consejo de 300); en segundo lugar la existencia de varias leyendas elaboradas en torno a la guerra, en las que aparecen “50 combatientes”; la mayoría de estas tradiciones están asociadas con Palene, que, como se verá en el próximo capítulo, era un centro importante de reunión del ejército y de combate; allí lucharon los 50 gigantes contra Atenea, 50 palántidas contra Teseo (5 hijos de Euristeo contra Heracles establecidos en Palene)¹⁰⁷.

Además en una de las versiones de la historia en la que los atenienses dan una guardia personal a Pisístrato, aparecen precisamente “50 maceros”. No importa tanto el hecho de que realmente fueran 50 o, más bien, 300 como afirma Pólux (además probablemente la división en 50 para el ejército ya no se daba en el s.VI), sino el hecho de que esta cifra de “50” se conservara en las tradiciones relativas al ejército y se aplicara tanto en leyendas míticas (los gigantes...) como en hechos históricos “mitificados”.¹⁰⁸

Para intentar reconstruir cómo era la organización del ejército en el s.VII a raíz del sinecismo, vamos a tomar como punto de referencia la fiesta de las Sinecias, pero antes aludiremos a las conclusiones que sobre el tema se han postulado.

Algunos autores afirman que en el Ática de los s.VII y VI no se produjo una movilización general de todo el territorio prácticamente hasta Clístenes, hasta la victoria

¹⁰⁷ Véase Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, p. 53. Apollod., *Epit.*, 1.11 (50 Palántidas). Véase F. Vian, *La guerre des Géants*, Paris, 1952, p. 27 ss.

¹⁰⁸ Plu. *Sol.*, 30.3 (50 maceros). Polyaen., 1.21.3; sch. Pl. *R.*, 8, 566B: 300. En este punto Atenas en el s.VII diferiría de Esparta donde tal vez cada una de las tribus estaría dividida en tres, tal vez llamadas “*triekades*”: Toynbee, *op.cit.*, *Some Problems*, p. 265 (en las *Cameias* los participantes estaban organizados en múltiplos de tres: había 9 “tiendas”, *skiades* (¿equivalentes a las *triekades*?), con tres fratrías cada una, formando un total de 27 fratrías: Ath., 4, 141 e-f). “*Triekades*”: Hdt., 1.65, que especifica que Licurgo estableció las triécadas (podrían ser también una división administrativa -tal vez también militar- de 30 familias: J. Berenguer Amenós, *Historias*, Madrid, 1991, p. 46, nota 2).

en el 506 sobre calcidios y beocios¹⁰⁹. Los múltiples enfrentamientos y “guerras” que sostuvieron los atenienses en su territorio (Eleusis, contienda por Salamina, entre distintas facciones y en relación a Pisístrato o sus hijos, como en Palene o *Leipsydria*) y sobre todo fuera de él (Egina, Salamina desde el s.VII por lo menos, Sigeo desde fines del s.VII, primera guerra sagrada, Quersoneso) no implicaron seguramente una movilización regular y general de todos los atenienses, sino que se habrían llevado a cabo con voluntarios, como, según Frost, para la conquista de Salamina¹¹⁰, o quizás con contingentes reclutados de “forma privada”, “método” incorporado legítimamente en una organización “pública”, al estilo de clientelas. La guerra en esas fechas debían de ser asunto que concernía de forma especial a los aristócratas que, de todas formas, recurrirían a tropas mercenarias (especialmente los tiranos), pero también, sobre todo, a la población agrícola, el *laos* que en Homero acompaña a sus jefes a la guerra¹¹¹.

¹⁰⁹ F.J. Frost, “The Athenian Military before Cleisthenes”, *Historia*, 33, 1984, 283-294; W.R. Connor, “Early Greek Warfare as Symbolic Expression”, *Past and Present*, 119, 1988, 3-29; H. van Effenterre, *op.cit.*, “Clisthène et les mesures de mobilisation”. Sobre la guerra en general en Grecia antigua véase P. Ducrey, *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*, Paris, 1985. Para las fuentes: M.M. Sage, *Warfare in Ancient Greece. A Sourcebook*, London and New York, 1996.

¹¹⁰ Frost, *op.cit.*, “The Athenian Military...”, p. 289. También W.R. Connor, “Early Greek Warfare as Symbolic Expression”, *Past and Present*, 119, 1988, p. 6. Para Eleusis y Salamina y el conflicto con Mégara, véase más abajo los capítulos correspondientes; para las batallas de Pisístrato, véase cap. 6º, notas 29 y 70; J.G.F. Hind, “The Tyrannis and the Exiles of Pisistratus”, *CQ*, 1974, 1-18; J.H. Schreiner, “The exile and Return of Peisistratos”, *Sym. Osl.*, 56, 1981, 13-17; D. Viviers, “La conquête de Sigée par Pisistrate”, *AC*, 56, 1987, 5-25; para Sigeo: J.M. Cook, *The Troad: An Archaeological and Topographical Study*, Oxford, 1973, p. 178 ss; Snodgrass, *op.cit.*, *Archaic Greece*, p. 93; A.J. Domínguez Monedero, *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI*, Madrid, 1991, p. 188 y p. 206 (Quersoneso Tracio); Egina: T. Figueira, *Athens and Aegina*, London, 1991, p. 132 ss; T. Figueira, “Herodotus on the Early Hostilities between Aegina and Athens”, *AJPh*, 106, 1985, 49-74. Primera guerra sagrada: véase cap 2º, nota 36.

¹¹¹ Sobre los mercenarios véase M. Bettalli, *I mercenari nel mondo greco, I, Dalle origini alla fine del V. sec. a.C.*, Pisa, 1995. En Homero el *laos* acompaña a la guerra a los aristócratas (II, 2.362); véase H. van Wees, “The Homeric way of War: the Iliad and the hoplite phalanx” I, *G&R*, 41, 1994, 1-18; *idem* II, 131-155. Para la relación del demos con sus jefes militares en Atenas en el proceso de constitución de la ciudad democrática: D. Plácido, “El estratega en la ciudad democrática”, en *Homenaje al Profesor A. Barbero*, M.I. Loring, ed., Madrid, 1997, 539-552, especialmente pp. 539-543.

Se ha sugerido que generalmente en Atenas al propietario rural del Ática se le dejaba tranquilo (a no ser que fuesen reclutados con promesa de tierra en otros sitios como tal vez en Salamina) y que uno de los objetivos de la reforma de Clístenes fue precisamente hacer más eficaz una movilización general de la población rural de los distintos territorios¹¹².

Todo ello no implica que no hubiera una organización militar general para el Ática con capacidad para reclutar a “toda” la población, como ha señalado Wheeler, pues probablemente se estableció tanto en el momento del sinecismo, a finales del s.VIII o principios del s.VII, como con Solón, que reunió al demos para que jurase en Atenas la nueva constitución¹¹³; lo más probable, de toda formas, es que no fuera frecuente la movilización principalmente en las poblaciones rurales más alejadas, porque, además, las luchas, que se mantenían generalmente en el exterior (Quersoneso, Sigeo...), no requerían este tipo de reclutamiento general.

En este sentido es probable que la única población agrícola del Ática con un cierto entrenamiento y tradición como “hoplitas” fuera la de la zona del *asty* y su entorno, los campesinos del Pedion. Varios autores han postulado, consecuentemente, que el desarme que llevó a cabo Pisístrato en la ciudad de Atenas sólo habría afectado a los hoplitas del *asty*.¹¹⁴

¹¹² Véase más arriba, nota 109 (Frost, Connor, H. van Effenterre). G.R. Stanton, “The Tribal Reform of Kleisthenes the Alkmeonid”, *Chiron*, 1984, 1-41. P.J. Rhodes, “Review of Siewert”, *JHS*, 1983, 103, 203-204 (reseña).

¹¹³ Véase p. 18-19 del cap 1º y cap. 2º, notas 75 y 76, p. 87. E.L. Wheeler, “The General as hoplite”, en *Hoplites*, *op.cit.*, V. Hanson, ed., pp. 133-134; este autor ha señalado que la victoria en el 506 sobre calcidios y beocios no pudo improvisarse y que, por tanto, el Ática debía de tener cierta tradición hoplítica (como puede reflejarse en la clase soloniana de *zeugitai*, posiblemente incluso anteriores al legislador: p. 135); véase recientemente A.M. Snodgrass, “The hoplite reform revisited”, *DHA*, 19, 1993, 47-61, p.57: posibilidad, ya incluso desde el 700, de una incipiente organización hoplítica en Atenas (reflejada en un vaso de Geométrico tardío).

¹¹⁴ Hoplitas del Pedion: véase cap. 4º, pp. 213-214, nota 119. Desarme de Pisístrato en relación a hoplitas del *asty*: Wheeler, *op.cit.*, “The General as hoplite”, pp. 133-134. Frost, *op.cit.*, “The Athenian Military...”, p. 291. Véase también J. Holladay, “The Followers of Peisistratus”, *Greece and Rome*, 24, 1977, p. 52.

El hecho, por tanto, de la posible inexistencia en Atenas de una práctica habitual de movilización de *toda* la población para la guerra (incluso hasta finales del s.VI) no implica que no hubiese mecanismos para ello (aunque tal vez el ejército que se reclutaba no estuviera del todo bien y suficientemente armado), como se demuestra por la existencia seguramente muy antigua (por lo menos desde el sinecismo del s.VII e incluso de antes) del *phraterikon grammateion*, el registro de las fratrias, anterior al de los demos, el *lexiarchikon grammateion* (aunque éste pudo tener una utilización anterior en relación al Consejo aristocrático, como se vio más arriba).¹¹⁵

En la controversia sobre la organización del ejército en época arcaica y la reforma hoplítica se reconoce últimamente la importancia del aporte decisivo del *laos* en la batalla, en Homero por ejemplo, aunque se discute el momento y la forma en la que nace el ejército hoplítico, así como su relación con el ejército aristocrático y con el desarrollo de una clase de campesinos propietarios¹¹⁶. Es posible, como señala Snodgrass, que el desarrollo del ejército hoplítico, basado en la existencia imprescindible de una clase de agricultores propietarios, sea un proceso gradual. Probablemente durante mucho tiempo

¹¹⁵ Véanse notas 99 y 100. Movilización a través de las fratrias: Frost, *op.cit.*, "The Athenian Military...", p. 285.

¹¹⁶ Frente a las teorías que defendían el cambio de un ejército aristocrático a un ejército hoplítico (A.M. Snodgrass, "The Hoplite Reform and History", *JHS*, 85, 1965, 110-122; A.M. Snodgrass, *Arm and Armour of the Greeks*, Thames-Huston, 1967, p. 48 ss; J. Salmon, "Political Hoplites?", *JHS*, 97, 1977, 84-101; P. Cartledge, "Hoplites and Heroes: Sparta's Contribution to the Technique of Ancient Warfare", *JHS*, 97, 1977, 11-27, partidario del cambio brusco que supuso la adopción del armamento y tácticas hoplitas), se ha señalado la importancia de las formaciones masivas en la guerra ya en Homero: véase V.D. Hanson, "Hoplite technology in Phalanx battle", en *Hoplites...*, *op.cit.*, 63-84 (sobre los estudios de Homero de J. Latacz); destaca también el papel fundamental de la masa guerrera prehoplítica en el terreno militar y de la asamblea del demos en el ámbito político, reflejado en Homero, aunque señalando, frente a Morris (también postula que la guerra en Grecia siempre recayó en formaciones masivas de infantería: *op.cit.*, *Burial*, p. 25), el papel del campesinado libre: K.R. Raaflaub, "Homer to Solon. The Rise of the Polis. The Written Sources", en M.H. Hansen, 1993, 41-105 (especialmente pp. 55, 79-81); también K.A. Raaflaub, "Soldiers, Citizens and the evolution of the Early Greek Polis", en *The Development of the polis in archaic Greece*, L.G. Mitchell y P.J. Rhodes, eds., London-New York, 1997 49-59. Snodgrass ha señalado últimamente (Snodgrass, *op.cit.*, "Archaeology...", en *City and Country*, Rich y Wallace-Hadrill eds., pp. 18-19) la importancia y significación de la reforma hoplítica, aunque ya con anterioridad existiera lucha de masas.

convivieron la forma de luchar del *laos* organizado en formaciones masivas, pero todavía no hoplíticas (tal vez armado en principio de forma precaria y desigual) y la lucha aristocrática también a pie pero sirviéndose de los elementos de prestigio, el carro y el caballo, y con un equipamiento mucho más completo en el que ya comienzan a aparecer, en el s. VIII, elementos de la posterior panoplia hoplítica.¹¹⁷

En cualquier caso lo que nos interesa señalar es que el reclutamiento y la organización del *laos* en las batallas no se realizaría directamente desde el “estado”, sino a través de los *aristoi*, los *hegemones*, con los que la población rural tendría relaciones de dependencia en el seno de agrupaciones del estilo de las fratrías.

Algunos estudios de la “caballería” y del contingente naval ateniense¹¹⁸ en los s. VII y VI llegan también a las conclusiones similares en el sentido de la existencia de fuerzas en estos campos, no demasiado importantes, a disposición del estado pero a través de un “sistema” privado aristocrático. Es decir probablemente los caballeros servían al estado con sus caballos y los propietarios de barcos con sus barcos; es posible que en este último campo la polis como tal adquiriera barcos “propios” e iniciara una política de construcción, ya con anterioridad a Temístocles¹¹⁹.

Con respecto al contingente de jinetes, Bugh propone la existencia de una caballería pequeña, no muy importante, con una función más bien de patrulla y de control en torno a la costa y la zona fronteriza. En este sentido tiene cabida la noticia de Pólux que atribuye a Atenas una fuerza de 96 jinetes, dos por cada una de las 48 naucrarías. Spence

¹¹⁷ Véase A. Snodgrass, *op.cit.*, “The Hoplite reform revisited”, pp. 59-60; véase también para una crítica de la aparición de la lucha de tipo hoplítico ya en Homero, lo que no implica que no existiera un combate de la multitud en formaciones abiertas: H. van Wees, *op.cit.*, “The Homeric way of War: the Iliad and the hoplite phalanx” I, *G&R*, 41, 1994, 1-18; *idem*, 131-155.

¹¹⁸ Véase P.A.L. Greenhalgh, *Early Greek Warfare. Horsemen and Chariots in the Homeric and Archaic Ages*, Cambridge, 1973. G.R. Bugh, *op.cit.*, *The Horsemen...*; Haas, *op.cit.*, “Athenian Naval...”. V. Gabrielsen, *op.cit.*, “The Naukrariai...”; Gabrielsen, *op.cit.*, *Financing...*; J. Velissaropoulos, *op.cit.*, *Les Naucères...*

¹¹⁹ Gabrielsen, *op.cit.*, *Financing...*, p. 32.

propone que éstos fueron seguramente instaurados durante las reformas de Solón, lo que coincidiría con la hipótesis del establecimiento de las naucrías con fines militares y administrativos (similares a los demos) con el legislador.¹²⁰

En la fiesta de las Sinecias¹²¹, aunque fue probablemente reorganizada por Solón, se puede descubrir algo de la primitiva organización del ejército del sinecismo del s.VII.

En ellas se reunirían *en época clásica* (probablemente desde Solón) las *phylai* jónicas, las trittyes preclásticas y las *fratrias*, ya que en el fragmento conservado se menciona la *phyle* de los Geleontes, la trittys de los *Leukotainioi* y los dioses de las fratrias, Atenea y Zeus Fratrios. La tribu de los Geleontes, que tenía por patrón a Zeus, ya que según Pólux se había llamado "*Dia*" con anterioridad, estaba asociada a la ciudad (también designada en Pólux como Cecropia y Cranais) y se correspondía probablemente con esta zona del *asty*, de los Eupátridas del Pedion¹²².

Con anterioridad al legislador podemos suponer que en el primer día del festival se reunirían las tres trittyes (o los representantes aristocráticos de las mismas, es decir los *aristoi* representantes de los 300 *oikoi* -de ahí "*syn-oikismos*"- más importantes, de más linaje, *genos*, del Ática), bajo la dirección de la zona o facción que había promovido y dirigido la unificación, los Eupátridas del Pedion, que tenían por patrón a Zeus. El segundo día, el protagonismo lo tenían las fratrias, de ahí la presencia de sus dioses

¹²⁰ Bugh, *op.cit.* *The Horsemen...*, p. 5 ss. Poll., 8.108. I.G. Spence, *The Cavalry of Classical Greece*, Oxford, 1993, p. 11. Sage, *op.cit.*, *Warfare...*, dice que no existe evidencia alguna de caballería hasta el s.V: p. 46 ss. Postula la existencia de una caballería organizada en Atenas (los *hippeis*), Esparta, Corinto ya en época arcaica, rechazando que los carros y caballos se utilizaran sólo como medio de transporte: L.J. Worley, *Hippeis. The Cavalry of Ancient Greece*, Boulder-San Francisco-Oxford, 1994; véase, sin embargo, para la utilización de carros y caballos como medio de transporte y expresión del *status* en la forma de luchar en Homero: H. van Wees, *op.cit.*, "The Homeric Way of War...", p. 9 ss.

¹²¹ Sinecias en el Código de Nicómaco: Oliver, *op.cit.*, "Greek Inscription", *Hesperia*, 4, p. 21. Véase para esta fiesta: Mikalson, *op.cit.*, *The Sacred...*, pp. 29-31: los días 15 y 16 del mes Hecatombeón; sch. Ar. *Pax*, 1019.

¹²² Poll., 8.109. Véase cap. 4º, p. 170, nota 11 y p. 200, nota 94. En el Cefiso, cerca del santuario de Zeus Miliquio terminaba la procesión de las Esciroforias en la que participaban los principales sacerdotes de los cultos acropolitanos de la familia de los Eteobúadas: Harp. s.v. *skiron*.

protectores, Atenea y Zeus Fratrios. En el capítulo 2º dedicado a Apolo Patroos se vio cómo esta institución ancestral fue evolucionando a medida de los cambios y transformaciones de la sociedad y pudo adquirir, en los momentos de nacimiento de las *poleis*, un papel en relación a la guerra, como podría haber quedado reflejado en el capítulo de la Iliada en el que Néstor sugiere a Agamenón reclutar a la población por *phylai* y *phretras*¹²³.

Lambert rechaza esta relación de las fratrias con el ejército sobre todo porque no tiene cabida en su planteamiento de un ejército arcaico, desde el s.VII al menos, organizado en *phylai*, *trittyes* y *naucrarias*¹²⁴. Sin embargo, si admitimos la hipótesis de un establecimiento de las cuatro *phylai* con Solón, sobre todo porque no tienen ningún papel en esta división tripartita del s.VII y porque muchos indicios apuntan a su inserción tardía en la tradición, entonces sí podemos plantear este protagonismo de las fratrias en el campo militar, que además está avalado por el testimonio de Homero, por su presencia en las Sinecias y en último término por el fragmento 3º de Aristóteles, que se analizará más adelante, rechazado por Lambert como una invención¹²⁵.

Aunque hemos visto que tal vez no se llevó a cabo ninguna movilización general de la población del Ática, habría mecanismos para ello, probablemente tomando como base las *trittyes* territoriales y a través de las fratrias de cada una de ellas, es decir de cada territorio¹²⁶. Las fratrias son grupos ancestrales que probablemente preceden a esta organización, por lo que no habrían sido creadas artificialmente como las *trittyes*, aunque sí debieron de *reestructurarse y acoplarse a este sistema*, tal vez estableciéndose en un *número fijo*. Pero además, el reclutamiento de la población registrada en fratrias, en el

¹²³ Hom. II., 2. 362.63. Sobre fratrias véase cap 2º, pp. 71-72, notas 42, 43, 44.

¹²⁴ Lambert, *op.cit.*, *The Phratries...*, p. 270.

¹²⁵ Lambert, *op.cit.*, *The Phratries...*, p. 372.

¹²⁶ La reunión del demos que llevó a cabo Solón para que hicieran un juramento se realizaría a través del cauce de las fratrias como señala Rhodes: *op.cit.*, *Commentary...*, p. 135.

phraterikon grammateion, no se llevaría a cabo directamente por el estado, sino a través de los aristócratas de cada territorio que tenían un papel fundamental en el seno de las fratrias. Esto concuerda con la forma de actuar del estado en época arcaica que se ha visto en relación a la organización del ejército, a través de “cauces privados” o dependiente de ellos, más acentuado aún en el s.VII que en el s.VI.

Tenemos un documento fundamental, como es el fragmento de la legislación de Dracon¹²⁷, que podría aplicarse también al mecanismo del ejército. En él aparece toda la población en fratrias y en el seno de las mismas la presencia de *aristoi*, con capacidad para imponerse y resolver ciertos problemas. Es significativo que en el texto el término *aristoi* aparezca en plural, porque indica que existían varias familias aristocráticas en el seno de cada fratria: los éfetas eligen 10 *aristoi* por cada una. Esto se deduce también del número de 300 *aristoi* del Consejo convocado por Mirón, es decir probablemente representantes de 300 familias aristocráticas del Ática, ya que aunque el número de fratrias no se conoce con seguridad no superaría las 30 ó 40¹²⁸, por lo que es lógico

¹²⁷ Véase nota 5, apéndice a cap. 1º.

¹²⁸ Lambert, *op.cit.*, *The Phratries*, p. 20 (había al menos 30 fratrias en el s.IV): el hecho de que en el fr. 3º de la *Constitución de Atenas* de Aristóteles (Rhodes, *op.cit. Commentary*, p. 68) el número de fratrias sea de 12, es decir igual al número de trittyes con Solón (Arist, *Ath.*, 8.3), indica que es una reconstrucción ficticia, ya que Aristóteles probablemente no sabía exactamente ni el número de fratrias del s.VII ni la organización a efectos políticos y militares que existía en esos momentos. Para el número de fratrias véase también Hedrick (*op.cit.*, “Phratry Shrines...”) que sostiene el carácter local, además de personal, de las fratrias, similares a los demos. Este autor incluye una lista de fratrias atestiguadas y de probables fratrias, y afirma que en época clásica había como mínimo con certeza 13 fratrias y seguramente varias más: p. 259 (menciona aproximadamente unas 49 posibles fratrias). También Roussel, *op.cit.*, *Tribu*, desecha la noticia de Aristóteles de “12 fratrias” y postula la existencia de muchas más, tal vez tantas como demos: p. 142-143. Lista de unas 35 fratrias en Argos, nacidas quizás a raíz de una reorganización constitucional y regional a principios del s.V, tal vez modelada según el ejemplo de Atenas: véase cap. 2º, nota 53 (Cromey, *op.cit.*, p. 67; W. Vollgraff, *op.cit.*, “Inscriptions d’Argos”, *BCH*, 33, 171-200). Sugiere la existencia de 36 fratrias en el Ática (tres en cada una de las trittyes): S.C. Humphreys, *Anthropology and the Greeks*, London, 1978, p. 195; esta autora postula que las fratrias eran divisiones administrativas (y militares) fijadas desde el estado (con un número fijo); véase también: Humphreys, *op.cit.*, “A Historical Approach...”, p. 28, nota 43.

postular la existencia de varias de estas familias aristocráticas (*gene*) en cada una de ellas¹²⁹.

Si en el momento del sinecismo el número de fratrias quedó fijado (aunque luego con Solón o en el s.VI variara de nuevo) podemos conjeturar un número de 30 fratrias en el s.VII, en el caso de que la elección de los 10 *aristoi* en cada una de ellas de la ley de Dracon coincidiera con el mecanismo de selección del Consejo de 300 *aristoi*, que consistiría por tanto en elegir a 10 *aristoi* de cada una de las 30 *fratrias*.

Podemos, por tanto, suponer, partiendo de estos datos, que el ejército en el s.VII se reclutaba por *trittyes* (las tres zonas) y dentro de ellas por *fratrias* y en cada una de ellas a través de los *aristoi* de las mismas, es decir, según nuestra interpretación que más adelante explicaremos, a través de los *gene* o familias de linaje, aristocráticas. Este criterio de selección de “familias de nombre” no se aplicaba sólo en materia política, en el Consejo aristocrático de 300, sino también en el terreno militar y en este sentido *el ejército en el s.VII estaría compuesto por trittyes, fratrias y gene* (aproximadamente unos 300, cien de cada zona); estos últimos, que formarían la base del ejército fundamentalmente aristocrático, serían los encargados de reclutar en sus fratrias a la población en casos de necesidad (así como de dirimir conflictos como pone de manifiesto la ley de Dracon). Además probablemente era a ellos a quienes se aplicaba en origen el *lexiarchikon grammateion*, pues era necesario llevar el control de las familias aristocráticas que se destacan como grupo político (en el Consejo) y militar.

Podemos reconstruir la fiesta de las Sinecias en el s.VII, desde el momento del sinecismo (finales del s. VIII y principios del s.VII) hasta las reformas de Solón de la siguiente manera:

¹²⁹ Sugerido por Lambert, *op.cit.*, *The Phratries*, p. 18. Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion...*, p. 64, nota 30. Frost, *op.cit.*, “Aspects of Early...”, p. 49.

Como posteriormente, constaría también de dos días, aunque no se puede precisar si era también trietérica o más bien, por la importancia del festival en esas fechas, anual. En el primer día se reunirían los *aristoi*, representantes de los principales *gene* aristocráticos, por trittyes, es decir probablemente los 300 *gene* representados en 300 *aristoi* (uno de cuyos distintivos era seguramente el poseer caballos) de las tres trittyes que formarían una especie de “Consejo de guerra” aristocrático a través del cual se reclutaría al resto del laos, en caso de necesidad, para la guerra¹³⁰.

Las Sinecias coincidían con el comienzo del año, como las Panateneas. Es posible que éste fuera el momento de elección del nuevo gobierno para el año, como sugiere Figueira para las Panateneas del s.VI¹³¹. En ese caso el nuevo Consejo de Areópago (que sería renovado cada año?) se elegiría ahora.

Como posteriormente, la fiesta estaría también dirigida y organizada por la facción del *asty* o Pedion, no sólo por el mayor protagonismo en ella de la primera trittys de esta zona (la después llamada *phyle* de Geleontes), sino por el papel importante que desempeñarían los predecesores de los *phylobasileis*, los *basileis* del *asty*.

El segundo día estaría dedicado a las fratrias, organizadas y dirigidas con fines militares y también civiles (en la ley de Dracón) por los *aristoi*. Los dioses venerados ese día serían, como posteriormente, Zeus y Atenea Fratrios.

Es muy probable que, al igual que en este segundo día, el primero también estuviese consagrado a alguna divinidad o divinidades, que, siguiendo nuestra hipótesis, debía o

¹³⁰ Véase más arriba p. 295. Parte del ejército espartano en origen antes de las reformas de Licurgo estaría también compuesto de 300 caballeros de las tres tribus dóricas, repartidos tal vez en unas 27 fratrias: véase más arriba, nota 108. Véase para el proceso de adecuación de los *aristoi* a la forma de lucha hoplítica, que se puede reconocer en varias unidades especiales de época clásica como los *Heniochoi*, *Parabatai* o los *Hippeis*: Wheeler, *op.cit.*, “The General as hoplite”, p. 131. Es también significativo que en Atenas en el s.V, hacia el 477, momento en el que se organiza la caballería, se establecieran en principio 300 *Hippeis* divididos en 3 escuadrones, dirigidos, cada uno de ellos, por un hiparco: Spence, *op.cit.*, *The Cavalry...*, p. 9.

¹³¹ Figueira, *op.cit.*, “The Ten Archontes...”, p. 466 ss: compara las Sinecias “oligárquicas” con las Panateneas.

debían de ser los dioses principales de los *gene* y específicamente de los Eupátridas del *asty* dentro de los *gene*, ya que eran quienes dirigían y mantenían un *status* privilegiado y destacado en el festival (como se ve por los *basileis* y los *Geleontes*). Según la interpretación tradicional el dios ancestral y Eupátrida de época arcaica era Apolo Patroos¹³². Sin embargo tal y como vimos en los capítulos anteriores, el dios Eupátrida por excelencia en el s.VII habría sido, con anterioridad a la “invención” de Apolo Patroos con Solón, *Zeus Patroos* y, por supuesto, Atenea. Por tanto los dioses venerados en ese primer día serían los mismos que los del segundo día pero con un cambio de matiz, acentuándose aún más lo aristocrático y específicamente lo Eupátrida. El primer día el protagonismo lo tendrían los dioses *Patrioi* y el segundo, los dioses *Phratrioi*, en ambos casos Atenea y Zeus.

Podría corroborar esta suposición la noticia que transmite un escolio a la *Iliada* en el que se alude a que los atenienses juraban por “*Zeu te Pater kai Athenaie*”¹³³. Es posible que, como en la fiesta probablemente se inauguraba un nuevo gobierno, los elegidos tenían que jurar al comienzo de su mandato por Zeus y Atenea *Patrioi*, como hacían posteriormente los arcontes en la docimasía en la que ya se había incorporado Apolo Patroos¹³⁴.

Esta suposición de la organización política y militar en tres trittyes territoriales, en fratrias (posiblemente 30) y en “*aristoi*” (300 “*gene*” representados) se ha deducido de

¹³² Culto de Apolo Patroos ancestral asociado a los *gene*: L. Gernet, *Droit et Institutions en Grèce antique*, Paris, 1982 (reedición), p. 222. M. Nilsson, “The new inscription of Salaminioi”, *AJA*, 59, 1938, 390-391. J. Defradas, *op.cit.*, *Les thèmes...*, 198 ss. También así considerado por Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion...*, p. 64 y Lambert, *op.cit.*, *The Phratries...*, p. 215, nota 58.

¹³³ Sch. Hom. *Il.*, 2.371: dice que los dioses *Patrioi* de los atenienses eran Zeus *Pater*, Atenea y Apolo (en nuestra opinión éste último introducido, como tal, a partir de Solón) y que los atenienses tenían un juramento por Zeus *Pater* y Atenea. Véase Cook, *op.cit.*, *Zeus*, vol II, parte 2, p. 730. Ver cap. 2º, p. 61.

¹³⁴ Arist., *Ath.*, 7.1.

algunas fuentes, así como de lo que se puede conjeturar acerca del mundo arcaico del s.VII y también de los desarrollos de otras *poleis* y “sinecismos”.

Lo que vamos a tratar de aclarar en el apéndice es la posibilidad de que efectivamente a este “grupo” político y militar de los “*aristoi*” constatado en la vida del s.VII del Ática, cuyo criterio de selección no era sólo la riqueza sino algo más que podríamos denominar “linaje” o “nombre” o “familia”¹³⁵, fuesen llamados *gene*, independientemente de las reinterpretaciones que se hicieron de este término en épocas posteriores (probablemente tomando como punto de referencia nuevas acepciones, derivada de las antiguas) y de las distintas visiones que los autores modernos se han hecho partiendo de las fuentes.

¹³⁵ Véase nota 98.

APÉNDICE AL CAPÍTULO 5º: Los *gene*.

La posibilidad de que un grupo llamado “los *gene*” formase parte de la organización de la polis arcaica en Atenas no es una invención de la historiografía moderna, sino una probabilidad avalada por las fuentes, en concreto el fragmento tan discutido de Aristóteles sobre el estado primitivo dividido en *phylai* y éstas a su vez en trittyes equiparadas a las fratrias y a los *ethne*, que se componían de 30 *gene* (en total 360 *gene*) con 30 hombres cada uno¹. Que esta noticia es una elaboración artificiosa resulta obvio, no sólo porque equipara a trittyes fratrias y *ethne*, sino también por las cifras que se dan, sobre todo en relación al número de *gennetai* y la coincidencia con el calendario solar.

Sin embargo aunque Aristóteles no tuviera una idea clara de cómo era la organización arcaica, sobre todo para el s.VII, como hemos comprobado en otros capítulos, es muy probable que trabajase con noticias o fuentes válidas relacionadas con esa época². De este modo, podemos sacar en claro la existencia de todos estos grupos en época arcaica (*gene*, fratrias, trittyes, tribus, *ethne*) con un papel en la organización política, como también la posibilidad de un reordenamiento que dio pie, por lo menos en fechas posteriores, a la confusión y “mezcla” entre ellos: probablemente se barajaban nombres sin saber muy bien dónde “colocarlos”.

¹ Arist., *Ath.*, fr. 3 (Lex. Patm.s.v. *gennetai*); K. Latte, H. Erbse, *Lexica Graeca Minora*, p. 162; Filócoro *FGrH* 328 F 35 b (Harp. y Sud., s.v. *gennetai*). Poll., 8.111. Harp, s.v. *trittyes*. Rhodes, *op.cit.*, *Commentary...*, p. 68. Véase M.M. Ch. Daremberg et E.D.M. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. Tomo I, Paris, 1892, p. 853-854. Lambert, *op.cit.* *The Phratries...*, p. 372 ss desecha esta noticia completamente como una construcción artificiosa.

² Como ocurre por ejemplo con ese Consejo de 401 miembros que se sitúa un poco al azar en la constitución de Dracón, pero que probablemente era la Heliea arcaica (cap. 2º, p. 94, nota 95); así como con el Consejo del Areópago, los Pritanos de la constitución de Dracón... (nota 53, cap 3º).

Esta reorganización pudo ser la que llevó a cabo Solón cuando, según nuestra interpretación, sustituyó *trittyes* por *phylai*, creando otras *trittyes* que posteriormente se confundirían con la antigua “agrupación”, la *fratría*, que se hallaba en el seno de las viejas *trittyes* (más adelante explicaremos todo esto y otras “deducciones” que pueden sacarse del texto de Aristóteles).

Existen además de este fragmento de Aristóteles otros indicios de la existencia de un grupo llamado “*gene*” en la organización política y militar del arcaísmo. En una “Retra” de Eleos del año 600 se ha encontrado una división de la población en *patrai*, equivalentes a las *fratrías*, y *genea*³.

También se podría inferir de la *Constitución de Atenas* de Aristóteles cuando dice refiriéndose a Clístenes que dejó como estaban las *fratrías*, *gene* y sacerdocios⁴. En el mismo capítulo se alude, además, a una expresión ya hecha que insertaría Aristóteles en su explicación de las reformas de Clístenes: “*me phylokrinein pros tous exetazein ta gene*”, que significaría algo así como “no juzgar según las tribus cuando se quiere investigar o conocer los *gene*”⁵. Es decir, a partir de las tribus clisténicas no se podía conocer por ellas a qué *genos* se pertenecía, por lo que se deduce que con anterioridad (no sólo para el s.VII, sino también desde las reformas de Solón, como veremos más

³ Véase Roussel, *op.cit.*, *Tribu*, p. 45 (según este autor los *genea* de Eleos serían círculos de parientes comparables a los que delimita el código de Gortina y la ley de Dracón). También existían *patrai* en Tasos donde además se rendía culto a Zeus Patroos: cap. 2º, nota 15. En varias ciudades jónicas existían *gene* como subdivisiones de las tribus: Piérart, *op.cit.*, “Modèles...”, p. 176 (Colofón), p. 178 (Focea), p. 179 (Samos), p. 184 (Esmirna).

⁴ Arist. *Ath.*, 21.6. Este texto ha sido puesto como ejemplo por Lambert (*op.cit. The Phratries...*, p. 265) para rechazar la naturaleza política o militar de las *fratrías* y *gene*, ya que si Clístenes los dejó como estaban no debían de tener mucha importancia o influencia en esos campos. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, la forma que tiene Clístenes de reorganizar no es suprimiendo órganos o instituciones (ni siquiera con las *naucrarias*, ahora reconvertidas), sino *estableciendo otros nuevos* con carácter cívico, político y militar, que anulan en ese sentido en parte a los anteriores, las *fratrías* (que siguen siendo imprescindibles para definir la ciudadanía) y los *gene*, que sin embargo conservan sus cultos; en este sentido véase: E. Keams, *op.cit.*, “Change and Continuity in Religious Structures after Cleisthenes”, pp. 190-1, 198, 203-4.

⁵ Arist., *Ath.*, 21.2; Rhodes, *op.cit.*, *Commentary...*, p. 250 (expresión que estaría ya en la fuente que utilizó Aristóteles). *Phylokrinein*: Poll., 8.110; Hsch. s.v. Bourriot, *op.cit.* p. 507.

adelante⁶) los *gene* (sea lo que sea lo que entendamos por este término) eran una agrupación dentro de las tribus y probablemente, como ellas, también con carácter político y militar.

Existen muchos motivos para aceptar la suposición de la identificación del término “*gene*” en el s.VII, con los “*aristoi*” de la constitución de Dracon.

Aunque no vamos a entrar en detalle en la discusión sobre la naturaleza de los *gene*, sí vamos a intentar sacar algunas conclusiones con respecto a éstos.

Con esta identificación que hemos postulado entre *gene* y *aristoi* en época arcaica, especialmente en el s.VII, parece que contradecimos las conclusiones a las que llegaron por separado Bourriot y Roussel en 1976, en sus estudios sobre esta agrupación, que trataba de desmontar la visión tradicional del *genos* como “clan aristocrático”, definido como una asociación de carácter “familiar” (familia extensa) con ceremonias religiosas en común y un culto al ancestro de clan; con lugares de enterramiento comunes, derechos de herencia de la tierra y posesiones, derechos recíprocos de asistencia, defensa y reparación de daños; derecho y mutua obligación de matrimonio, posesión de tierras en común y que en ciertos casos podían tener además un arconte y un tesorero.⁷

⁶ Se deduce además de ello que Solón no mezcla como hace Clístenes y como supone D.W. Bradeen en “The Trittyes in Cleisthenes Reforms”, *TAPhA*, 86, 1955, 22-30; este autor postula que las tribus preclásticas estarían compuestas por miembros de cada una de las tres regiones del Ática.

⁷ Véase Roussel, *op.cit.* *Tribu*, y Bourriot, *op.cit.* En ellos se encuentra también una crítica de las teorías tradicionales que podemos resumir en dos corrientes: aquellos que consideran a los *gene* como una forma natural de agruparse la población (Fustel de Coulanges, *La Ciudad antigua*, Barcelona, 1984 -sigue la edición de 1927; 1ª ed., 1864- que postula que con el tiempo quedó restringido a un sector aristocrático y privilegiado de la población; G. Glotz, *La solidarité de la famille en Grèce*, New York, 1973 (1ª ed. 1904), p. 3 ss; G. Glotz, *La Cité Grecque*, Paris, 1953, p. 3 ss); y los que piensan que es exclusivo de la aristocracia, es decir un modo de agrupamiento propio de la clase dirigente (Meyer): Véase Roussel, *op.cit.*, *Tribu*, p. 21 ss; Humphreys, *op.cit.*, *Anthropology...*, p. 195. Véase para la definición de *genos*: G. Grote, *Histoire de la Grèce*, Paris, 1865, vol. IV, p. 95; para la discusión sobre el tema: R.C. Smith, “The Clans of Athens and the Historiography of the Archaic Period”, *Echos du Monde Classique*, 29, N.S. 4, 1985, 51-61. Visión tradicional: Daremberg y Saglio, *op.cit.*, p. 854; Véase también para un análisis crítico de las distintas corrientes sobre las características de la ciudad antigua y su origen: M.I. Finley, “La ciudad antigua: de Fustel de Coulanges a Max Weber y más allá”, en *Grecia Antigua*, p. 1 ss. Véase capítulo 2º, nota 44.

El problema, desde nuestro punto de vista, radica en que los autores ya del s.IV y posteriores no debían de saber con precisión a qué se llamaba *gene* en época arcaica y extrapolaban la realidad de su propia época además de llevar a cabo reconstrucciones artificiosas y teóricas sobre el Ática primitiva. Sin embargo entre las noticias de esas fechas se encuentran datos interesantes y válidos para el conocimiento de los *gene*, como por ejemplo su relación con las fratrias.

Por otro lado autores modernos han construido un “modelo de *genos*” partiendo de su significado como corporación “familiar” y religiosa cerrada generalmente organizada en torno a un culto del estado en época clásica⁸, elaborando un tipo de *gene* como familias extensas o clanes cerrados y gobernados por unas normas, que se destacaban políticamente en la época arcaica. Otros han tomado también las noticias ya comentadas (en Aristóteles, fr. 3 de la *Constitución de Atenas*) de la pertenencia en época primitiva (desde tiempos ancestrales) de toda la sociedad a los *gene*, entendiendo a éstos como agrupaciones de carácter gentilicio o clánico herederos de una sociedad “primitiva” de tipo tribal⁹.

Tanto Bourriot como Roussel critican esa visión de la sociedad de finales de la época oscura y del arcaísmo como un sistema heredero/dado de una organización de tipo gentilicia y tribal. Es decir lo que estos autores intentan desmontar es la aplicación de un “modelo” creado en la historiografía del s.XIX sobre la forma de organizarse la sociedad en época oscura que, aunque partía de las fuentes posteriores y también de un estudio de

⁸ Parece que en el s.IV sí existía este tipo de agrupación con las características citadas más arriba (p. 309): véase Ober, *op.cit.*, *Mass...*, p. 252 ss: en s.IV los *gene* serían clanes extensos con un linaje especialmente noble.

⁹ Véase más arriba, nota 7.

antropología comparativa, en ocasiones no partía de un estudio más sistemático de esas sociedades.¹⁰

Aunque aceptamos con Roussel que las “tribus” y el *genos* como “clan aristocrático” tal y como se conocía en la época clásica, son formaciones de la polis, no vamos a entrar a discutir sobre si los procesos de constitución de las sociedades aristocráticas de las *poleis* arcaicas se llevaron a cabo partiendo de organizaciones de tipo gentilicio; es decir si “los grandes *oikoi* de Atenas arcaica fueron o no (ésta última la opinión de Roussel) modelados sobre viejas estructuras clánicas preexistentes”.¹¹

¹⁰ La sociedad en Homero no se organizaba en clanes, sino más bien en *oikos*: Roussel, *op.cit.*, *Tribu*, p. 27 ss; Bourriot, *op.cit.*, p. 240 ss; W. Donlan, *op.cit.*, “The Pre-State Community...”, p. 7 ss; H. van Wees, *op.cit.*, *Status Warrior...*, p. 26 ss. Véase también el *oikos* en relación con las tumbas: Smith, *op.cit.* “The Clans...”; Bourriot, *op.cit.*, p. 1033 ss; S.C. Humphreys, *Family, Women and Death*, London, 1983, p. 142 (también en *JHS*, 100, 1980, p. 123); Whitley, *op.cit.*, *Style*, p. 67. Véase también C.M. Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors. Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*, 1995, p. 245 ss (especialmente, p. 261); este autor argumenta en contra del vínculo entre tierra y tumbas y defiende una organización basada en *oikoi* más que en clanes, dadas las constantes escisiones de linajes, la variedad del emplazamiento de cementerios, el abandono de tumbas y la relocalización de áreas de enterramiento. Morris (*op.cit.*, *Burial*), sin embargo, señala como probable la relación entre agrupaciones ligadas por parentesco con tumbas y cementerios, como símbolo para legitimizar su acceso a los recursos (p. 25); por otro lado, este autor también defiende que el *oikos*, es decir la familia nuclear pero también la familia hasta tres generaciones (como en el s.IV), era la principal unidad de parentesco; los más poderosos y principales *oikoi* homéricos tendrían otros vinculados a ellos en una relación clientelar (p. 91).

El hecho de que tal vez no se designara en época arcaica con el término *genos* a la familia extensa de tipo clánico, y a pesar del creciente individualismo, los lazos y la solidaridad entre familiares no cercanos debían de existir y ser importantes, como se ve por la *anchisteia* de la ley de Dracón (hasta el grado de hijo de primo) o el *oikos* homérico, y probablemente eran heredados de la sociedad preciadadana; es posible que el *oikos* tal y como se describe en Homero (más extenso que la familia nuclear de la polis), sea reflejo de una etapa de transición entre una unidad familiar extensa y la familia de la polis posterior: Donlan, *op.cit.*, “The Pre-State Community...”, p. 12; sobre este tema véase también Humphreys, “Kinship in Greek Society, c 800-300 BC”, *ASNP*, 4, 1974, pp. 357-58; S.C. Humphreys, *op.cit.*, *Anthropology...*, p. 193 ss (especialmente p. 200). Véase para el *oikos* homérico: M.I. Finley, *El mundo de Odiseo*, México-Madrid-Buenos Aires, 1986 (1ª ed. en inglés, 1954); de este autor también M.I. Finley, *Politics in the Ancient World*, Cambridge-London-New York, 1983; en contra de una organización tribal de la sociedad en sentido antropológico, lo que no implica la inexistencia de relaciones clientelares (pp. 44-45).

Sobre parentesco véase también: Littman, *op.cit.*, *Kinship...*, p. 18; este autor defiende, basándose en los estudios antropológicos, la visión tradicional de *gene*-clanes aristocráticos.

¹¹ Roussel, *op.cit.*, *Tribu*, p. 55. Defiende de forma matizada la organización gentilicia preexistente en la base de la formación de la sociedad aristocrática: D. Plácido, “Los marcos de la ciudadanía y de la vida ciudadana en Roma y en Atenas en el desarrollo del arcaísmo”, *Florentia Iliberritana*, 2, 1991, p. 421-422. Véase para la emergencia en Roma de una aristocracia gentilicia en el s.VIII: M. Torelli, “Rome et l'Etrurie archaïque”, en *Terre et Paysans*, *op.cit.*, 252-299, especialmente p. 270 ss.

Sin embargo estos autores (Roussel y Bourriot) han llegado a la conclusión, desde nuestro punto de vista errónea, de que los llamados *gene* en época arcaica no tenían nada que ver con lo aristocrático. Ambos admiten para éste término un significado “banal”, de “linaje”, “estirpe”, “nacimiento” en época arcaica, en Homero por ejemplo¹². Sin embargo *gene* para un tipo de “agrupación” se comenzó a aplicar, según Bourriot, para las corporaciones religiosas cerradas y fijadas que se empezaban a crear ahora en el s.VI (como Eteobútidas, Eumólpidas...) que no tenían por qué ser, según este autor, en principio de origen aristocrático (como los Cérices)¹³.

Roussel por otro lado aplica el término *gene* como agrupación en época arcaica a unidades de tipo militar constituidas por *toda la población*, acepción que habría dejado de existir en época de Pisístrato, dando pie al uso de este término para designar otra realidad¹⁴. Roussel parte para su identificación de *gene* con unidades militares de todo el demos, del fragmento 3º de Aristóteles sobre la organización primitiva en tribus divididas en fratrías o trittyes y éstas a su vez en 360 *gene*. Estos *gene* serían unidades de población al estilo de las *komai*, como podría deducirse de algún pasaje de la Política de Aristóteles que considera a los *gene* como todo tipo de “familias”¹⁵.

¹² Roussel, *op.cit.*, Tribu, p. 27 ss y Bourriot, *op.cit.*, p. 246.

¹³ Bourriot, *op.cit.*, p. 1071 y pp. 327-330. Para este autor existían tres tipos de *gene*: las familias sacerdotales con privilegios religiosos, creadas a partir del s.VI; las antiguas comunidades que conservan sus cultos y sus propios sacerdocios llamados en época arcaica “homogalactes” y, por último, familias políticamente influyentes denominadas retrospectivamente *gene*, a partir del s.IV.

¹⁴ Roussel, *op.cit.*, Tribu, p. 84; este autor considera *gene* a dos tipos de agrupaciones: las corporaciones religiosas que detentaban algún privilegio religioso y estos *gene* militares desaparecidos a partir de Pisístrato. También J.H. Oliver, “From Gennetai to Curiales”, *Hesperia*, 49, 1980, 30-56.

¹⁵ Arist., *Pol.*, III, 9, 14, 1280b-1281a: “...la ciudad es la comunidad (*koinonía*) de “familias” (*genon*) y de aldeas (*komon*)”. Aristóteles también emplea el término *genos* para “familias aristocráticas políticamente importantes” en el s.VI, como los Alcmeónidas: *Ath.*, 20.1 (refiriéndose a Clístenes de los Alcmeónidas) y también para familias sacerdotales como Eumólpidas, Cérices y Eteobútidas: fr.3º (véase más arriba, nota 1). Utiliza además “*genos*” probablemente con el sentido de “linaje” en *Ath.*, 13.5 (*oi to genei me katharoi*) y seguramente también en *Ath.*, 21.2 (véase más arriba, nota 4).

Es decir Roussel acepta la “interpretación” propia de Aristóteles sobre lo que debía de ser ese “conjunto de 360 *gene* ancestrales” de los que tendría documentada su existencia, pero de los que, como en el caso ya visto del Areópago del s.VII o de otros órganos de gobierno, no conocería su verdadero papel y significado, aunque preserva, desde nuestro punto de vista, con acierto, la relación de los *gene* con toda la población, derivada, sin embargo, de las reformas de Solón (y, por tanto, no ancestral).¹⁶

Es probable que Aristóteles lleve a cabo una reconstrucción teórica de la polis y su formación (en la Política), pero posiblemente extrapolando un concepto de *genos de su propia época* a la época arcaica. Este autor conocía sin duda, porque también las utiliza, las acepciones de *genos* en el sentido “familia-corporación religiosa” (Eumólpidas, Eteobútidas) y aplicado a una familia aristocrática políticamente influyente (Alcmeónidas); pero, además, en su teoría de lo que fue la formación del estado considera a los *gene*, es decir la organización en familias, junto a las *komai*, como la célula básica, y, por tanto, similares, en su concepción, a los “homogalates”, que menciona en otro lugar como comunidades de aldea (*kome*)¹⁷.

Es posible que tal vez comenzara a llamarse *gene* en el s.IV a la agrupación familiar extensa no particularmente aristocrática, lo que comúnmente se llamaba *syngeneia*.

Aunque esta suposición parece que se contradice con el “auge” del término *genos* en el s.IV como “clan aristocrático” destacado políticamente y “corporación religiosa

¹⁶ La explicación de los “360 *gene*” de Aristóteles puede tal vez aclararse, como veremos en el capítulo siguiente, con otra noticia, de Platón, sobre los 360 del Consejo: Lg., 5, 756 b.

¹⁷ El problema fundamental que se plantea con Aristóteles es por qué aplica el término *genos* a toda la población cuando en su propia época no todos los ciudadanos eran *gennetai* (Lambert, *op.cit.*, *The Phratryes*, p. 18). Véanse notas 15 y 16. Para “homogalates”: Arist. *Pol.*, 1252 b 16-18: “...la primera comunidad constituida por varias casas (*oikon koinonia*) en vista de las necesidades no cotidianas es la aldea (*kome*); algunos llamaron a sus miembros ‘hijos de la misma leche’ (*homogalaktes*) e ‘hijos de hijos’ (traducción J. Marías y M. Araujo, Madrid, 1970). Véase Poll., 6.156: *oi gar homogalaktes idion ton Attikon, to d’ homoerkes skleron, ei kai para Soloni*. Para el significado de homogalates como “aquellos que comparten la misma leche”: H. Derk, “A note on ‘Homogalaktes’ in Aristotle’s *Politika*”, *Dialogues d’Histoire Ancienne*, 21-2, 1996, 27-40.

encargada de algún culto de estado”, sin embargo un significado similar para el siglo IV ha sido defendido por Bourriot, partiendo precisamente del término “homogalactes” y su relación con el *genos*.¹⁸

Sin embargo también es posible que, dado que en el s.IV los *gennetai* no conservaban ningún privilegio dentro de las fratrías (aunque con anterioridad sí lo tuvieran sus predecesores) e incluso algunos eran pobres y otros ya no tenían mucho que ver con los que destacaban en la vida política de la ciudad, Aristóteles aplicara, en su teorización, el modelo del *genos*, “familia” extensa o clan unido por unos *nomoi*, con tierras en común..., a toda la sociedad arcaica, tanto los aristócratas como los que no lo eran¹⁹.

¹⁸ Bourriot, *op.cit.*, p. 583 ss. Tal vez un indicio de este proceso puede ser la afirmación de Filócoro de que “primero fueron llamados ‘homogalactes’ los que *ahora* llamamos *gennetai*”: *FGrH* 328 F 35 b; en este mismo fragmento se alude a que Iseo considera a los *syngeneis* igual a los *gennetai* (también en *Pl., Lg.*, 929 a-b; véase para *syngeneia*: A. Bresson y P. Debord, “Syngeneia”, *REA*, 87, 1985, p. 191-211). En este sentido interpreta Bourriot la tan discutida “ley de Filócoro” (*FGrH* 328 F 35 a): “las fratrías recibirán inmediatamente a los orgeones y homogalactes que llamamos *gennetai*” (p. 677); es decir, según este autor, se estaría refiriendo, en relación al registro de ciudadanos después de la guerra del Peloponeso, a los miembros de las comunidades aldeanas, los “homogalactes” *ahora* (fines s.V y principios del s.IV) llamados *gennetai*, y no a los miembros de clanes aristocráticos que tendrían registro propio y ya estarían admitidos (Roussel, por el contrario, considera que alude a los *gene* como asociaciones de culto aristocráticas y deja sin explicar el término “homogalactes”: *op.cit.*, *Tribu*, p. 74). Pólux afirma que “los que participan en un *genos* son *gennetai* y *homogalaktes*” (8.111).

Bourriot en su interpretación del pasaje de Aristóteles de los “360 *gene*” no rescata como válida la expresión en sí, como hemos hecho nosotros, sino lo que significaba; es decir en época arcaica existirían 360 agrupaciones familiares extensas rurales llamadas en esa época “homogalactes” y que Aristóteles llama retrospectivamente *gene*. Sin embargo es más plausible que Aristóteles conserve la expresión en sí, “360 *gene*” (también podría ser válida la relación que establece entre estos *gene* y todo el demos del Ática, aunque no en el sentido postulado por Bourriot) y no el número de comunidades aldeanas de época arcaica. Lo que interesa señalar es que Aristóteles (en el fr. 3º, del que se deduce que toda la sociedad estaba en los *gene*) modifica la noticia que recibe, tal vez al aplicar un significado diferente de *genos* del que existiría en el s.VI, sea tomándolo de una de las acepciones de su propia época, sea conjeturando de forma artificial el modelo de sociedad arcaica; esta modificación en Aristóteles fue provocada probablemente porque a partir del s.VI comenzó a haber *gene* no aristocráticos (más adelante lo explicaremos).

¹⁹ Se ha discutido mucho sobre si los *gennetai*, que no eran todos los ciudadanos, tenían o habían tenido algún privilegio en el seno de las fratrías; a favor: véase Andrewes, *op.cit.*, “Philocoros...”, p. 3 ss. En contra Lambert, *op.cit.*, *The Phratries...*, p. 62. En *Lex. Patm. s.v. gennetai* (Latte-Erbse, *Lexica Graeca Minora*, p. 162), puede corroborarse el papel que pudieron desempeñar, por lo menos en época arcaica en el s.VII, los que tenían *genos* en el registro de las fratrías; véase Frost, *op.cit.*, “Aspects...”, p. 18, nota 54. Un miembro sin recursos de un *genos*: D., (57) *Eubúlides*, 25.

De todas formas en última instancia Aristóteles aplica “los *gene*” (aun cuando el contenido de este término derive de su especulación) a toda la población porque en el s.VI, precisamente a raíz de las reformas de Solón, los *oikoi* del demos comenzaron a designarse como *gene*, como consecuencia de su acceso y participación en la vida política de la ciudad (se verá en el capítulo 6°).

Tal vez el *genos* en el sentido de una “familia” extensa por lo general organizada en torno a un ancestro común (ficticio normalmente) y a unos cultos que detentaban como privilegio exclusivo, es decir las “corporaciones religiosas” como Eumólpidas o Cérices o Eteobútidas, comienzan a formarse en el s.VI, en el sentido de que se “fijan” estos derechos exclusivos en el seno de una familia o un conjunto de familias constituidas como una agrupación cerrada, aunque como es lógico esta “nueva formación” se realizaría sobre familias aristocráticas que ya detentarían tradicionalmente esos cultos de la ciudad como un privilegio y una costumbre ancestral²⁰.

También es cierto que el proceso por el que se constituyen los “clanes aristocráticos” tal y como se conocían en época clásica, es decir también familias más o menos extensas y definidas en torno a un ancestro común por lo general establecido de forma artificial, tiene lugar también en el s.VII y sobre todo en el s.VI. Es en esos momentos cuando se

²⁰ Roussel, al contrario que Bourriot, sí admite que estas agrupaciones se constituyeron en época histórica “en el seno de una aristocracia naciente” (*op.cit.*, *Tribu*, p. 71) y que el pertenecer a una de ellas implicaba que se era “de buena y antigua familia” (*op.cit.*, *Tribu*, p. 74). Parker (*op.cit.*, *Athenian Religion...*, p. 56 ss) retrotrae la formación de estas corporaciones religiosas “pseudo-familiares” (y por tanto distintas de los *oikoi*) organizadas en torno a un culto de estado, al s.VIII, afirmando que fue el “sistema” por el que se organizó en época arcaica (fundamentalmente el s.VIII) la distribución de los sacerdocios de cultos públicos. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, este autor presenta una visión demasiado “estática”, en la que los *gene* de época arcaica (entendidos como corporaciones religiosas) serían exactamente lo mismo que en el s.IV; Por otra parte, con su interpretación se desecha otros significados de *genos*, vigentes en época arcaica (en Homero...: ver más abajo, pp. 317-318) y noticias como las de Aristóteles de los 360 *gene* (ver más arriba nota 1), así como el vínculo existente entre *oikoi* y *gene*. Véase para la permanencia de muchos cultos en manos aristocráticas a pesar de su conversión en cultos de estado en el momento de formación de la polis: J.A. Turner, *op.cit.*, *Hiereia...*, pp. 30-32 y 55; véase también E. Kearns, *op.cit.*, “Change and Continuity...”, pp. 193-4 y 205-6.

desarrolla el interés por las largas genealogías y se “crean” sobre familias ya aristocráticas las casas de Almeónidas, *Phylaidai*..., conocidos como los grandes *oikoi*, a los que se le aplica el término *genos* a partir del s.V, con un sentido ya de “clan”.²¹

En este aspecto coincidimos en líneas generales con Bourriot y Roussel. Lo que vamos a postular es la posibilidad de que con anterioridad a ambos procesos mencionados, es decir principalmente en el s.VII, la palabra *genos* se aplicara a las familias aristocráticas, en la mayoría de los casos, aunque no siempre, a los antepasados reales de estos “*gene*” de época clásica (tanto asociaciones religiosas como familias extensas políticamente influyentes), pero no tanto con un sentido de “clan” u organización familiar cerrada como posteriormente (sobre todo en relación a los *gene*-corporación religiosa), sino simplemente con el de “linaje” o “estirpe” que encontramos documentado en Homero, *independientemente de cómo fuese en esa fechas la organización de las familias, en lo que no vamos a entrar*²².

Es decir la palabra *gene* en el s.VII no se aplicaría al conjunto de varias familias extensas que funcionaban como “asociaciones” o “agrupaciones”, de tipo “horizontal”, con sus normas y solidaridad entre sus miembros (lo que tradicionalmente se ha considerado una estructura clánica), sino más bien al conjunto de varias familias aristocráticas que poseían “un nombre”, es decir que destacaban por su “linaje”, su “antigüedad”, los *aristoi*, *eugenetai* o “bien nacidos”. Con ello no queremos decir que el resto de la población no tuviera su *genos*, es decir una línea patrilineal de antepasados, también aplicado a los descendientes y por tanto “vertical”, sino que no era “recordada” o “conocida”

²¹ Este proceso es similar, paralelo y en ocasiones el mismo que el descrito anteriormente. En el s.V se aplica la palabra *genos* en un sentido de clan a lo que se habría llamado antes *oikia* (Bourriot, *op.cit.*, p. 522 ss). Según Roussel, Homero se distingue por la brevedad de sus genealogías (*op.cit.*, *Tribu*, p. 31 ss). Casa de Milcíades, de los Alcmeónidas...: Roussel, *op.cit.*, *Tribu*, p. 55 ss.

²² Véanse nota 10 y 11.

(*gnorimos*), a diferencia de la línea de sucesión de los aristócratas, por lo que no se podía definir al demos, a efectos legales, por ejemplo en la ley de Dracon, por ella.

Si la palabra *gene* se utilizaba en época arcaica en Atenas lo lógico es suponer un significado acorde con el resto de testimonios de la época, por ejemplo Homero que utiliza este término para designar el “linaje” que poseían todos los aristócratas; cada uno de ellos tenía su *genos*, es decir un origen, una línea de ancestros, que “no podían defraudar” y del que debían mostrarse dignos. Homero nunca designa con *genos* un grupo estable o una organización familiar cerrada ²³.

En las poesías de Solón aparece este sentido de *genos* como descendencia o linaje, pudiéndose aplicar probablemente a la familia restringida (al *oikos*). El legislador alude a las consecuencias que habría podido tener para su descendencia, su *genos*, el haberse erigido en tirano; probablemente está recordando la ley arcaica en la que se establecía que si alguno instauraba la tiranía fuera *atimos*, él y su descendencia o estirpe (*auton kai genos*) ²⁴.

También en un fragmento de Eupolis del s. V se alude a que los primeros ciudadanos, que salían de los más grandes *oikoi*, lo eran por la riqueza (*ploutos*) y el *genos*, es decir el “nacimiento” o linaje ²⁵. Esto recuerda la definición que hace Aristóteles sobre las familias destacadas políticamente en época arcaica, elegidas no sólo *ploutinden* sino también *aristinden*. Esta *arete* requerida y necesaria para gobernar, criterio por tanto para la elección de cargos políticos, se cimenta, aunque contenga también otros elementos, en el *genos* o la “estirpe”; se trataba, sobre todo para el s. VII, de una nobleza

²³ Roussel, *op.cit.*, *Tribu*, p. 27 ss. Hom. *Il.*, 6.209; *Od.*, 24.508. Bourriot, *op.cit.*, p. 212 ss

²⁴ Solón, 23 (Rodríguez Adrados, *op.cit.*, *Líricos*, vol. I, p. 200). Bourriot: aplicado a familia restringida (*op.cit.*, p. 327). Ley de tiranía: Arist. *Ath.*, 16.10.

²⁵ Eupolis: Bourriot, *op.cit.*, p. 385. Posiblemente *oikos* y *genos* se refiere a lo mismo pero con distinto matiz: el *oikos* destacado o conocido, en definitiva aristocrático, lo era por el *genos*, es decir por el “linaje”.

no sólo de “dinero”, sino “de nombre o nacimiento”, los llamados “*gnorimoi*”. Aristóteles en la *Politica* alude explícitamente a que son más ciudadanos los que poseen un *genos*, es decir un linaje, que los que no lo tienen (*politai gar mallon oi gennaioteroi ton agennon*), ya que la nobleza es una virtud de la estirpe (*eugeneia gar estin arete genous*).²⁶

La palabra *genos* con este sentido se aplica siempre, en Homero y otras fuentes, *en relación a un individuo*, a sus orígenes, sus ancestros y descendencia²⁷. Por eso cuando se mencionan “los *gene*” de época arcaica²⁸, se debería pensar en individuos, o familias (*oikoi*), que “tenían un nombre”, un linaje al que representaban, y eran considerados por ello *aristoi* con capacidad para gobernar.

Probablemente el conjunto de *gene como grupo político y militar* así designado nacería en el momento del sinecismo en relación a un órgano de gobierno representativo de la nobleza de toda el Ática, el Areópago, compuesto por los principales “linajes” del Ática, 300 *gene*, es decir, según nuestra interpretación, 300 *aristoi* (documentados para el tribunal convocado por Mirón de Flia), repartidos en las fratrías, como pone de manifiesto la ley de Dracon (10 *aristoi* elegidos en cada fratría en la ley de Dracon, de lo que, como dijimos más arriba, tal vez se podría deducir la existencia de 30 fratrías).

²⁶ Arist., *Pol.*, 1293 b 10-1294 a 21 (*gnorimoi*); en este texto Aristóteles distingue también lo que sería un gobierno aristocrático, formado por *aristoi* (equivalentes en nuestra interpretación a los 300 *aristoi*) y uno oligárquico, en el que gobernarían los “*kaloí kagathoi*”, es decir probablemente los Eupátridas, como vimos en el capítulo anterior conocidos como los “*agathoi*” por excelencia; véase también Arist. *Pol.*, III, 13, 3, 1283 a 35-36: “son más ciudadanos (*politai*) los que poseen un *genos*...”. Ober, *op.cit.*, *Mass...*, p. 248 ss. Véase el estudio que hace de la *arete* aristocrática Fouchard (*op.cit.*, *Aristocratie...*); este autor señala la relación de la *arete* con el ejercicio del poder político y con el valor guerrero (pp. 59, 115) que se reconoce en el seno de una aristocracia hereditaria (caracterizada también por la posesión de riqueza: pp. 117, 120), pero resta importancia al factor o el criterio del nacimiento o “linaje” (p. 146 ss), siguiendo a Roussel y Bourriot. Sin embargo, aunque la *arete* no se identifique totalmente con el nacimiento o linaje, éste sería una condición necesaria (por lo menos en el s.VII) para adquirir aquella.

²⁷ Roussel, *op.cit.*, *Tribu*, p. 28. Para el significado de *genos* en Heródoto o Tucídides véase: C.P. Jones, “*Ethnos and genos in Herodotus*”, *CQ*, 46, 1996, 315-320 (*genos* en Tucídides, entre otras cosas, referido a la descendencia o familia de un individuo).

²⁸ En el s.VII se aludiría a unos 300 *gene* del Consejo aristocrático.

J.K. Davies en su obra, *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens*, postula la existencia en época clásica de “entre 300 y 400 familias ricas” en el Ática disponibles para costear las liturgias. Gabrielsen y otros autores, sin embargo, argumentan la existencia de un número mayor, alrededor de 1200 hombres con riqueza suficiente para hacer frente, cada año, a las liturgias.²⁹

No es por tanto impensable para el s.VII el postular este número de 300 familias o personas, que se elegían *cada año* para gobernar en el Consejo de 300 del Areópago y que debían de cumplir, además del requisito de la riqueza como en fechas posteriores, con el de “una nobleza de nombre o nacimiento”, es decir el poseer un *genos*.³⁰

Genos que estrictamente designa en época arcaica “linaje” (por vía paterna), debía de utilizarse para aludir a un *oikos* (posiblemente a la familia restringida, o a una persona que la representaba) aristocrático, es decir con un “nacimiento o nombre” distinguido. El conjunto de éstos, los *gene*, eran los únicos que participaban en la vida política del s.VIIy

²⁹ J.K. Davies, New Hampshire, 1984 (reimpresión); según este autor entre 200 y 400 familias costeaban las liturgias salvo en el período entre el 358/7 (ley de Periandro) y el 340 (ley de Demóstenes), que se aumentó a 1200: pp. 19-20, 22-24, 33; véase también Davies, *op.cit.*, *Athenian Property*..., p. XXIX. Generalmente se admite que el número de familias que hacían frente a las liturgias era de 1200, aunque se discute si existían uno o dos sistemas de *symmoria* para hacer frente al pago de la *eisphora* y para el mantenimiento naval; también se discute sobre el número de las mismas. A partir del 340 se limitaría el número de atenienses que desempeñaban la trierarquía a los 300 más ricos (*hoi triakosioi*); véase P.J. Rhodes, *op.cit.*, “Problems...”; Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*, p. 680; D.M. MacDowell, “The Law of Periandros about Symmories”, *CQ*, 36, 1986, 438-49. V Gabrielsen, *op.cit.*, *Financing*..., p. 176 ss; V. Gabrielsen, “The number of Athenian trierarchs after ca. 340 B.C.”, *Classica et Mediaevalia*, 40, 1989, 145-159; según este autor a partir del 340 no se limita el número de los trierarcos a 300 sino que se incrementan las cargas impuestas a estos *triakosioi*. Véase nota 75, cap. 5º.

³⁰ El hecho de tener que poseer un *genos* (linaje), además de riqueza (que va unido a ello), hace posible esta cifra, en torno a unos 300 “linajes” en el s.VII, número más reducido que el de 400 o más, hasta 1200, personas o familias restringidas ricas capaces de hacer frente a las liturgias en el s.IV. Posiblemente los 300 *gene* eran habitualmente los mismos aunque podía haber variaciones (no sería algo estrictamente cerrado y fijado). Sobre la variabilidad de los linajes y las escisiones de *oikoi*..., véase Morris, *op.cit.*, *Burial*, p. 91; véase también: Fouchard, *op.cit.*, *Aristocratie*..., pp. 117, 120 y 146 (la aristocracia era una clase permeable, aunque los *agathoi* se reclutaban siempre en las mismas familias).

que formarían la base del ejército aristocrático (reunidos el primer día de las Sinecias), a través de los cuales se podría reclutar al resto de la población.³¹

Las familias del demos no tenían *genos* en el sentido de “linaje” o de “nombre conocido” en el s.VII, aunque, como veremos en el capítulo 6º, a raíz de las reformas de Solón posiblemente adquirieron también un *genos* (distinto de todos modos de los *aristoi*) *al comenzar a participar en la vida política*, lo que encaja con las noticias de Aristóteles por ejemplo cuando alude a los no *katharoi en to genei*³².

En la ley de Dracon cada individuo del demos, incluido en una fratria, se definía a efectos legales en relación a su parentela hasta el grado hijo de primo por parte de padre y de madre, lo que se llamaba con la palabra arcaica de *anchisteia*. Cada miembro del demos en cuanto insertado en una *anchisteia* y en una fratria participaba del estado, aunque no tenía ningún papel en el gobierno.³³

En esta legislación sobre homicidios, e incluido también en el seno de la fratria, aparece otro “grupo”, los *aristoi*, con capacidad para resolver los casos de venganza de sangre al faltar la *anchisteia*. Cada miembro de este “grupo” (también a efectos legales) se

³¹ Véase el texto de la Política de Aristóteles: nota 26. *Arete* relacionada con el poder político y el valor guerrero: Fouchard, *op.cit.*, *Aristocratie...*, p. 115.

³² Arist., *Ath.*, 13.5.

³³ Véase cap. 2º, nota 46. Para la *anchisteia*: véase W.K. Lacey, *The Family in Classical Greece*, Ithaca-New York, 1968, pp. 28-29. En la ley de Solón sobre los *nothoi* se menciona la *anchisteia* que tenía derecho a la herencia mientras que el *nothos*, al no considerarse parte de la misma (*me einai anchisteia meth' hieron meth' hosion*), no lo tenía: Ar., Av., 1660 ss y D., (43) *Macartatos*, 51 (Ruschenbusch, *op.cit.*, *Solonos Nomoi*, F 50 a y b); A.R.W. Harrison, *The Law of Athens*, *op.cit.*, vol. I, p. 62; la expresión “*eggutato genous*” significa, a efectos legales, “grado de parentesco o parentela”: Roussel, *op.cit.*, p. 43. Véase también para la *anchisteia*: D.M. MacDowell, “The Oikos in Athenian Law”, *CQ*, 39, 1989, pp. 17-18; este autor postula, por otra parte, que el *oikos* no tenía un papel legal, ni definición legal, ya que el derecho ateniense no reconocía leyes de familias, sino de individuos; por el contrario, ser miembro de una *anchisteia* (D., (43) *Macartatos*, 51 y también en la ley de Dracon, aunque tal vez hace referencia a un círculo más reducido) sí que era legalmente significativo. Desde nuestro punto de vista, que desarrollaremos más abajo, en el s.VII debía de ser “legalmente significativo” tanto la *anchisteia*, como el *genos*, es decir ser un *gennetes*, o lo que era lo mismo, un *aristos* como aparece en la ley de Dracon.

definiría no por su *anchisteia*, sino por su *arete* en la que estaría incluido el “origen, linaje o nacimiento”, es decir, su *genos* (su nombre o “apellido”).³⁴

La selección para acceder a cargos políticos se realizaba en el s.VII “*aristinden*” y “*ploutinden*” (a partir de Solón sólo *ploutinden*). Similar a estos términos es el de “*anchistinden*”, como pone de manifiesto un léxico tardío³⁵. Probablemente con esta palabra se designaba al demos, es decir, como en la ley de Dracón, los que se definían de cara al estado en el s.VII en relación a su parentela hasta el grado de hijo de primo.

Hesiquio³⁶ menciona este término cuando hace referencia al juramento que hizo realizar Solón: *anchistinden omnuon*. En otros capítulos (1º y 2º) postulamos la probabilidad de que Solón estableciese dos juramentos, uno por Zeus en su versión de apaciguador y *Katharsios*, probablemente para reconciliar a la clase dirigente, es decir a los *aristoi*, según nuestra interpretación, los *gene*. El otro juramento, por los dioses de los heliastas (Zeus, Apolo Patroos y Deméter), se llevaría a cabo, entre otras cosas, para apaciguar al demos³⁷. De este último sería del que se conserva, en Hesiquio, la expresión *anchistinden omnuon*. En el de Zeus habría sido “*aristinden omnuon*”. Tendríamos con

³⁴ Esto no implica que no tuviera *anchisteia* sino que no se definía por ella (véase nota anterior). Fouchard, (*op.cit.*, *Aristocratie...*), aunque señala el valor social que en época arcaica tenía el apelativo *aristos* (p. 34), postula que el término *aristinden* en la legislación de Dracón (que también aparece en otros textos legales de época arcaica y posterior: H. Van Effenterre y F. Ruzé, *Nomima.*, I, *op.cit.*, nº 44, lin. 8 -Gortina-; nº 53, lin.10-16), no se refiere a la clase de la aristocracia, sino que debe traducirse como “elegido según el mérito”, ya que además el término seguiría vigente en la Atenas del s.IV (p. 114 ss). Sin embargo este término podría haberse aplicado en el s.VII a los que tenían un papel en la organización política y militar de la polis (es decir, la aristocracia, los *aristoi* destacados por su riqueza y su *genos*, linaje), y posteriormente, como señalan Effenterre y Ruzé para la ley de Lócride (p. 221), a los de la clase hoplítica, como consecuencia de la ampliación del cuerpo cívico (es decir de los ciudadanos que participaban en la vida política y militar de Atenas); esto encaja, además, con la transferencia de la *arete* aristocrática al demos con la democracia, postulada por el mismo Fouchard (p. 194 ss).

³⁵ Sud., s.v. *anchistinden*.

³⁶ Hsch s.v. (Ruschenbusch, *op.cit.*, *Solonos Nomoi*, F 43).

³⁷ Cap. 1º, pp. 23-24; cap 2º, p. 87 ss, notas 75 y 76 (la leyenda alude a la stasis en la que estaba sumida el demos que se soluciona con la *homonoia*: Poll., 8.122).

ello ambas categorías contenidas en la ley de Dracón: *anchisteia* (aunque no se nombra así específicamente) y *aristoi*.

De estos *gene* o “linajes” del s.VII, nacerían los *gene*-corporaciones religiosas de la época clásica. Con Solón el factor “linaje” deja de ser requisito imprescindible para participar en la *politeia*, aunque, como veremos más adelante, seguía teniendo un papel fundamental. Sin embargo varias de estas familias o linajes aristocráticos, *gene*, ven *fijados* (e incluso aumentados para algunas, tal vez ya desde antes) los privilegios que en el campo de cultos y rituales venían desempeñando de forma tradicional y ancestral (el mismo proceso que con los Eupátridas). Para fijar un privilegio en el seno de una familia había que “definir” ésta y ponerle los límites (de forma artificial); se “crean” de ese modo las corporaciones religiosas de carácter familiar a veces ficticio, como la de los Cérices o Salaminios. Ambos, como vimos en el capítulo anterior, debieron de recrearse hacia estas fechas (principios del s.VI) sobre familias aristocráticas, no de tanta importancia quizás como los Eteobútas (y tal vez no llamados Cérices o Salaminios, e incluso abarcando varias familias), aunque sí “de linaje” (como la de Solón) que ya detentarían funciones rituales en la Acrópolis, en concreto en torno a las divinidades “menores”, como las Cecrópidas y Hermes. Tanto Salaminios como Cérices se reconstituyen como corporaciones (sobre todo los segundos) que se encargaban específicamente, “por ley”, no sólo de los cultos a los que ya estaban vinculados sino de los nuevos derivados de la inserción de los Misterios en Atenas y de la conquista de Salamina³⁸. Con ello no queremos decir que con anterioridad el hecho de detentar privilegios religiosos, como

³⁸ Véase cap 4º, notas 73 y 74. Éstas serían casas, *oikoi*, que girarían en torno a los grandes *oikoi* como el de los Eteobútas, con una relación clientelar o de *hetairoi* probablemente desde tiempos ancestrales; para este proceso de promoción de algunos *oikoi* que desempeñarían funciones rituales: Morris, *op.cit.*, *Burial*, p. 91. Véase también más adelante el capítulo 7º.

sacerdocios de cultos públicos, no estuviese fijado en el seno de varias familias, sino que éstas aún no estarían consituidas como corporaciones.

Es decir, como afirma el propio Roussel, la pertenencia a uno de estos *gene* de la época clásica (corporaciones religiosas...) implicaba que se era de “buena y antigua familia”. Aristóteles cuando habla de sacerdocios alude a que se elegían “*kata to genos*”, probablemente “según el linaje”. También menciona que el *basileus* era el encargado de dirimir las disputas relacionadas con los sacerdocios y con las estirpes (*gene*), en especial todas las cuestiones acerca de sus honores³⁹. Uno de los honores de la mayoría de los *gene*, “linajes” del s.VII, consistió en detentar de forma exclusiva, a partir de un momento dado y funcionando como una asociación o corporación *a la que se aplicó como tal el nombre de genos*, sacerdocios y cultos de la ciudad a los que por norma general habrían estado vinculados con anterioridad desde tiempos ancestrales.

La fiesta de las Genesias, que vamos a analizar en el capítulo siguiente, tomó con Solón una nueva orientación, instituyéndose probablemente como una celebración para recordar y honrar a los ancestros de todo el cuerpo cívico, pero posiblemente también relacionada de algún modo con la guerra y los caídos en batalla. Con anterioridad, según Jacoby⁴⁰ habría sido una celebración privada de los “*gene-clanes*” aristocráticos para conmemorar a los padres o ancestros muertos, probablemente sin una fecha fija.

Es posible, sin embargo, que en el s.VII, desde el momento del sinecismo, esta celebración tuviera en Atenas un carácter público y estatal, como los “*gene-linajes*” aristocráticos. Es decir se trataría efectivamente de una fiesta para conmemorar a los antepasados, especialmente los muertos en la guerra, actividad primordial y característica de este grupo de *gene*. La fecha de esta celebración, el 5 de Boedromión, un día antes de

³⁹ Arist, *Ath.*, 42.5; Arist., *Ath.*, 57.2. Turner, *op.cit.*, *Hiereia...*, p. 64 ss.

⁴⁰ Jacoby, *op.cit.*, “Genesia...”. Filócoro *FGrH* 328 F 168: Genesias en el calendario de Solón.

la fiesta de las Boedromias específicamente relacionada con la guerra, no es posiblemente una casualidad. Además el día concreto, el 5, habría sido fijado por el estado aristocrático del s.VII, quizás como preámbulo a las Boedromias (tal vez formando parte de ellas), para reunir, como en las Sinecias, a este “grupo” o “Consejo” guerrero por excelencia, los *gene* o linajes aristocráticos; éstos conmemorarían a sus antepasados, por los que poseían esta *arete*, en relación posiblemente a su caracterización específica como guerreros (como en la Iliada), con la celebración de juegos y agones en honor suyo.

Además, como se vio más arriba, los funerales ostentatorios de Atenas en el s.VII adoptan ciertas formas similares a otras prácticas culturales, especialmente heroicas y ctónicas, de forma que se asemejan, por su importancia, a los grandes cultos públicos que empiezan a desarrollarse en otras ciudades. Los *aristoi* asocian su *status* individual con la identidad colectiva, de modo que no se distingue netamente entre lo privado y particular y lo colectivo, entre el mundo de los muertos y el de los dioses y héroes⁴¹.

La palabra “Genesisia” se relaciona con “progenitor y progeñe”. El término *gene*, tal y como lo hemos planteado aquí, se asocia estrechamente, como en Homero, con el “nacimiento o linaje”; es decir, un *aristos* se caracterizaba porque tenía un *genos* o una “línea” de antepasados de noble nacimiento, caracterizados, además, por el ejercicio del poder y la actividad guerrera.

Los miembros del demos, aunque aunque tenían lógicamente también su línea de antepasados, como no eran conocidos, *gnorimoi*, aunque celebrasen también a sus muertos de forma privada, no participarían de la fiesta “pública”, pero aristocrática, de

⁴¹ Véase cap. 5º, nota 73; Polignac, *op.cit.* “Entre les dieux...”, en Hägg, 1996, especialmente pp. 38-40; Houby-Nielsen, *op.cit.* “The archaeology...”, en Hägg, 1996, pp. 53-54. Tradicionalmente la aristocracia se identifica con la ciudad: véase Fouchard, *op.cit.*, *Aristocratie...*, p. 43 y 55.

las Genesias del s. VII, ya que el único “cuerpo cívico”, es decir los únicos que formaban parte de la *politeia* en el estado aristocrático del s. VII, eran los *aristoi*.

CONCLUSIONES DE LA PARTE II:

En los capítulos 3º, 4º y 5º, hemos analizado la organización de la polis arcaica anterior a Solón, con el objetivo de comprender mejor las reformas del legislador y especialmente su creación de un Consejo de 400 miembros, articulado, según todas las fuentes, sobre las “cuatro tribus jónicas ancestrales de Atenas”. El problema se plantea cuando al investigar los órganos de gobierno de la época arcaica, y especialmente los del s.VII, junto a las tradiciones míticas referidas a la formación de la polis y al sinecismo, se pone de manifiesto que las “cuatro tribus ancestrales jónicas de Atenas” no aparecen por ningún sitio, salvo en las leyendas del mítico Ión, cuya tradición como rey de Atenas parece ser bastante tardía, lo que apunta, desde nuestro punto de vista, a su inexistencia hasta la reorganización de Solón, como se verá en el capítulo 6º.

Es bastante probable que los marcos de la polis de Atenas (la polis en formación) fuesen objeto de varias reorganizaciones desde el final de la época oscura y a lo largo del arcaísmo (como, por lo menos se tiene constancia en el s.VI con Solón y, a finales del mismo, con Clístenes). En estos capítulos hemos postulado la existencia de un “proceso de sinecismo” largo que se iniciaría ya en época oscura, hacia el s.IX, hasta la unificación completa, con el “sinecismo de Teseo”, a finales del s.VIII o principios del s.VII. Independientemente de la posibilidad de la unidad o no de época micénica para el Ática, el proceso de sinecismo, desde nuestro punto de vista, es inherente al proceso de formación de la polis que emerge a finales de los siglos oscuros y que se da de diversos modos y en distintas fechas, en varias *poleis* arcaicas (como probablemente Corinto y

Mégara), momento clave para la organización y apropiación desde la polis naciente del territorio y sus límites.

Uno de los textos clave para aproximarnos al sinecismo del Ática es el pasaje de Tucídides (2.14-15) en el que se presenta el Ática dividida en varias “*poleis*”, con varios “Pritaneos”, que mientras no tenían que temer no acudían al *basileus* de Atenas para consultar con él. Partiendo de éste y otros textos, y de la emergencia de varios centros de población de bastante antigüedad en el Ática hacia el s.IX, principalmente en la costa y las zonas fronterizas, hemos supuesto un Ática dividida en varios núcleos de población autónomos, pero coordinados por el *basileus* de Atenas en caso de peligro exterior, como se podría reflejar, por otra parte, en el texto del “primer sinecismo de Cécrope de las 12 *poleis*” para hacer frente al peligro exterior de carios y beocios (aunque esta leyenda podría reflejar diversos momentos de tensión de época oscura, anteriores al s.IX).

Hemos supuesto también que el *basileus* de Atenas que, junto a su *Boule* de *basileis* (cuyo nombre colectivo derivaría, según Carlier, de su función de asesorar al *basileus*, como su Consejo más cercano), gobernaba el *asty* y la *chora* circundante, tenía probablemente, antes de la época arcaica, su asiento en el Pritaneo en el ágora vieja de Atenas, posterior sede del arconte epónimo, pero que guardaba el vínculo con los *phylobasileis*. El ágora vieja de la ciudad se situaría, como ha demostrado recientemente el descubrimiento de un *horos* “in situ” del santuario de Aglauro, al este de la Acrópolis, desde donde se descendía con facilidad al Iliso, área en la que Tucídides sitúa el núcleo más antiguo de la ciudad. Esta zona del Iliso tiene una relación muy estrecha con la *basileia* del época oscura, así como con el ágora vieja del este de la Acrópolis con la que

se unía en diversas fiestas y rituales antiquísimos (como las Antesterias, o, en principio, las Boedromias).

De esta primera coordinación del Ática para hacer frente al peligro exterior nacería el cuerpo de los “pritanos *ton naukraron*”, es decir el primer Consejo territorial del Ática, formado por los “pritanos” (de los “Pritaneos” de las “*poleis*” mencionados por Tucídides), o lo que es lo mismo, los “principales” aristócratas de los distintos territorios, los naucraros, que poseían barcos, que podían poner a disposición de la polis naciente para situaciones de emergencia. Tal vez este Consejo territorial de pritanos (de naucraros) se añadiría, en principio más esporádicamente y con el tiempo de forma más estable, a este primer gobierno, *no territorial*, del asty, del *basileus* y los *basileis*, también “pritanos” de la ciudad pues se sentaban en el Pritaneo.

Esta primera coordinación del Ática, con *finés militares*, de defensa, podría ayudar a explicar la relación de los “pritanos de los naucraros” con el jefe militar, el polemenco, magistratura que, vinculada al *basileus* (descargaba a éste de los asuntos de la guerra), nace, según las fuentes, antes que la del arconte epónimo; esta realidad es la que podría reflejarse en la tradición del *hegemon* Menesteo, el “hombre más hábil” para reclutar y organizar un ejército, rival del *basileus* Teseo (como en Mégara con el *basileus* Niso y el polemenco Escirón), que aparece en un pasaje de la Iliada en relación al ejército, a las 50 naves, a los *hippeis* y los “hombres con escudo”, y a una fiesta celebrada “al cabo del año”, que se ha supuesto serían las primitivas Panateneas o “Ateneas”. Nosotros hemos postulado que éstas fueron las fiestas que sancionaban y celebraban este “primer *sinecismo*” o coordinación militar del Ática, dirigidas por el jefe militar, y que por eso se hallan, junto a las posteriores Sinecias, asociadas al *sinecismo* del Ática. Menesteo en el plano mítico (figura que, de todas formas, probablemente tiene un origen “anterior”), el

jefe militar de los atenienses coordinador, por tanto, de los “prítanos de los naucraros”, el primer Consejo territorial del Ática, dirige las 50 naves atenienses en la expedición hacia Troya. Es posible que este Consejo de naucraros estuviese formado por 50 miembros que podían poner a disposición de la polis naciente sus barcos privados. Los prítanos de los naucraros serían por tanto el cuerpo de “los 51” (tal vez los naucraros, más el jefe militar), documentado por las fuentes para el s.VII, antes de su reconversión, con Dracón, en “los 51 *éfetas*” (que seguían llamándose, en ocasiones, “los 51”, además de “los *éfetas*”). En esos momentos existirían “dos fondos” en el Ática, uno el del Consejo primitivo del *asty*, del *basileus* y los *basileis* (“*Phylobasilika*”, que en origen se llamaría “*Basilika*”, antes de la reconversión de los *basileis* en *phylobasileis*), y otro de los naucraros, “*Naukrarika*”.

El final del proceso del sinecismo, conllevó luchas y tensiones entre los *aristoi* de las distintas zonas del Ática, como se pone de manifiesto en diversos mitos, como el del *polemarco* Ión aliado con el *basileus* de Atenas frente a Eleusis, o el de Teseo, el autor del sinecismo, con respecto a los Palántidas de la Paralia, o el del reparto del Ática (y Mégara) entre los hijos de Pandión, el abuelo de Teseo, que, como hemos postulado, reflejaría no sólo las rivalidades entre las distintas zonas, sino también la forma en la que se organizó el territorio del Ática en las fases finales del sinecismo, y los problemas que se derivaron de este proceso.

Las zonas en las que se divide el Ática en el mito (de Pandión), la Paralia, la Diacria, y el *asty* o Pedion (la ciudad con la llanura central del Pedion, desde donde se promovió y se llevó a cabo este proceso de unificación), coinciden con las facciones en las que se divide el Ática del s.VI (aunque se producen numerosas alianzas e interconexiones), derivadas, desde nuestro punto de vista, de la forma en que se organizó el territorio del Ática en el

momento del sinecismo, que tendría que ver, lógicamente, con las distintas zonas autónomas de época anterior (también en el mito de reparto de Arcadia entre los hijos de Arkas podría reflejar una estructuración del territorio y constituiría una forma de legitimizar la organización y subdivisión del mismo).

En cualquier caso el final del proceso de sinecismo conllevó la reunión, para el gobierno de la nueva polis, de los *aristoi* de toda el Ática en la ciudad, formando un nuevo Consejo de estado (político y militar), de carácter aristocrático y territorial, el primitivo Areópago, en el que estarían representados *aristoi* de los distintos territorios.

Como la organización del territorio del Ática en el mito relacionado con el proceso de sinecismo, es de tres zonas (*asty* o Pedion, la Paralia, es decir, la parte sur, con la costa, pero también territorio interior, *mesogaia*, y la Diacria, la parte del noreste del Ática, desde el Pentélico, y probablemente hasta Braurón), y además, los órganos de gobierno del s.VII, articulados sobre la organización del territorio (como en Mégara dividida en cinco partes, con 5 estrategos, 5 polemarcos...), es de múltiplos de tres, como los 6 *thesmothetai* (creados muy probablemente en el s.VII), o los 6 lexiarcos (cuya antigüedad, anterior a su relación con los demos clisténicos, ha sido postulada por varios autores), probablemente este hipotético Consejo aristocrático y territorial derivado del sinecismo, el Areópago, tendría representantes de las tres zonas. Aparte de “los 51”, cuyo origen es anterior al final del proceso de sinecismo, la única cifra que han transmitido las fuentes para un Consejo de estado en el s.VII, un Consejo formado por *aristoi*, convocado por Mirón de Flia (de la zona del Pedion, probablemente), que juzgó el crimen de los Alcmeónidas, es de 300 miembros (en nuestra opinión 100 de cada zona). Tal vez de la ley de homicidios de Dracón pueden sacarse conclusiones acerca de la forma de convocarse estos 300 *aristoi*; en ella los “51 o (ya con Dracón) los éfetos”

eligen en caso de faltar los parientes (hasta el grado de hijo de primo), a *10 aristoi* de la fratría. Si para convocar a los 300 *aristoi* se seguía el mismo procedimiento (10 de cada fratría), entonces tal vez el Ática del s.VII tenía 30 fratrías (institución con una larga evolución, pero que posiblemente se establece con un número fijo de fratrías en el momento de la constitución de la polis arcaica con el sinecismo), en las que “los 51”, en principio (antes de la reorganización de Dracon) ese primer Consejo territorial de un Ática todavía no del todo unificada y que pasa a ser un “Consejo dentro del nuevo Consejo territorial del Areópago” (tal vez como pritanos del mismo), *eligen o designan* (en calidad de pritanos, los más nobles y ricos de los *aristoi*, de las distintas zonas del Ática) a los 10 *aristoi* de cada fratría que acudirían al Consejo de 300. Los 300 serían aristócratas que representarían a los *oikoi* o casas principales del Ática, cuyo criterio de elección residía en la posesión de un *genos*, en el sentido de nobleza de nacimiento (que coincidía lógicamente con la posesión de la riqueza), de forma que puede afirmarse que el Consejo aristocrático del s.VII estaba formado por 300 *gene* (categoría por tanto en la vida política y militar). Además posiblemente este Consejo aristocrático con atribuciones políticas, judiciales (como los magistrados en época arcaica) y militares, estaba dividido en grupos de 50 (como el Consejo posterior de Quíos del s.VI), dadas, además, las leyendas que hacen del número de “50” una unidad de combatientes (como los 50 Palántidas...); de ahí por tanto el número de 6 *lexiarcos*, que controlarían la entrada en este Consejo y de 6 *thesmothetai* (en el ámbito judicial). El resto de la población del Ática estaría “inscrito” en las fratrías (en el *phraterikon grammateion*, frente al posible y originario *lexiarchikon grammateion* de los *aristoi* o los *gene*), que como se pone de manifiesto en un texto de la Iliada era una unidad de reclutamiento.

Hemos postulado también la posibilidad de que cada una de estas tres zonas, a efectos militares, pudiera llamarse *trittys* (que puede significar “compuesto de tres”, pero también “un tercio”, significado con el que este término pasaría al Ática), cada una con 100 *gene* (es decir, en total 300 *gene*, divididos en grupos de 50), que, en caso de necesidad, reclutarían al demos de sus *fratrias*, que mantendrían con los miembros *aristoi* de la fratria una relación “clientelar”, o de dependencia.

La posibilidad de que el Consejo del Areópago se inaugurase en el momento del sinecismo, como Consejo de estado con atribuciones políticas, judiciales y militares, se asienta también en las tradiciones asociadas a Teseo, el héroe del sinecismo, en relación a las Boedromias, la fiesta de la guerra en Atenas; en ellas se conmemoraba la victoria de Teseo sobre las amazonas, leyenda desarrollada a partir de la guerra contra los persas, pero elaborada, desde nuestro punto de vista, sobre tradiciones que asociarían al héroe con las luchas del final del proceso de sinecismo (es decir, cuando la amenaza para el *asty* ya no son los miembros de otras zonas del Ática, se proyecta el mito hacia el exterior, como ocurrió también con el *tracio* Eumolpo). Dos son las zonas donde se asientan las amazonas en Atenas, una la del Iliso, que comunicaba con el ágora vieja del este de la Acrópolis (donde se hallaba el *horkomosion*, lugar del pacto de Teseo con las amazonas) y otra el área en torno al Areópago.

Nosotros hemos propuesto que con el sinecismo se inaugura un nuevo espacio en la polis como centro político-religioso (del mismo modo que se hará con Solón en el Cerámico) al oeste de la Acrópolis, en la zona del Areópago, cerca del cual se hallan los cultos “políticos” de Gea Curótrofa, Deméter Cloe (en relación con el último territorio en incorporarse, Eleusis) y Afrodita Pandemos. En la colina misma se hallan las Erinias, llamadas por Esquilo “metecas”, que finalmente se asientan junto a Atenea (*synoikian*),

situación que debía de ser la de los *aristoi* de las zonas periféricas, *xenoi*, con respecto al *asty*, donde se asientan en la colina del Areópago, a raíz del sinecismo para gobernar el Ática. Pero, además, en la colina del Areópago (al oeste de la Acrópolis) se establecen los cultos de Ares, Atenea Area y probablemente Zeus, tomados, por otra parte, como testigos de un *sinecismo* en Orcómeno de Arcadia en fechas posteriores, que se añadirían, en esos momentos, a los dioses ancestrales del juramento de los efebos, del este de la Acrópolis: Aglauro (cuyas similitudes con las Erinias son manifiestas), Hestia (del Pritaneo), las Cárites u Horas (veneradas en fiestas como las Targelias y Pianopsias del Iliso), y posiblemente Enialio (vinculado con Ártemis Agrotera en el Iliso y posiblemente en el Pritaneo).

La fiesta de las Boedromias celebradas en Boedromión, festival de la guerra anterior al sinecismo, recogería este cambio topográfico (lo que no significa que no se siguiera utilizando el Pritaneo y los otros edificios públicos del este de la Acrópolis, como tampoco se dejó de utilizar el Areópago al trasladarse el ágora al Cerámico con Solón); pero además se añaden otros festivales que probablemente conmemoraban este evento: las Sinecias, celebradas como las Panateneas (o Ateneas, las primeras fiestas que conmemoran una unificación militar del Ática) en Hecatombeón, en las que se reunirían, bajo la supervisión de la facción del *asty* o Pedion que promovió la unificación, los *gene* posiblemente en el primer día bajo el patronazgo de Zeus y Atenea *Patrioi*, y el segundo día, los miembros del demos reunidos por fratrias, que veneraban a Zeus y Atenea Fratrios; también se añaden a las Boedromias, celebradas el 6 de Boedromión, las Genesias, celebradas el 5 del mismo mes, como fiesta de los *gene*, como grupo militar que celebraba a sus ancestros por los que poseían la *eugeneia*.

Aunque el término “Eupátrida” tiene un sentido general de “noble”, es probable que en época arcaica y especialmente en el s.VII se designara así a los *aristoi* de la zona central del Ática, las familias aristocráticas herederas de los nobles que girarían en torno al *basileus* (los *basileis*, el primitivo Consejo del *basileus*), los de más rancio abolengo frente a los, en principio (antes del sinecismo), *xenoi* de las zonas alejadas del *asty*, los *aristoi* o *gennetai* (grupo más amplio, según varios autores, que el de los Eupátridas), dada además la relación de los Eupátridas con la exégesis de los *Patria*, vinculada en Atenas al culto a un Zeus ctónico (como el de las Diasias, Zeus en el Iliso), cuya importancia en el s.VII no ha sido suficientemente valorada. Ciertas familias como los Eteobútas o los *Bouzygai* (que se encargaban del culto a Zeus en el Paladio) o el mismo Mirón de Flia (situada en el Pedion) pertenecerían a esta categoría de Eupátridas, de familias tradicionalmente procedentes de esta antigua facción del *asty* o Pedion, lo que no impidió, de todas formas, la “apertura” del término, sobre todo en el s.VI, para dar cabida a “nuevos Eupátridas”. El culto a Zeus ctónico-agrario, como Zeus Miliquio o *Teleios*, que se vincula a través de rituales o nuevos asentamientos (como el de Deméter Cloe) con los cultos agrarios de Eleusis, que se integra con el sinecismo del Ática en esta facción o zona del *asty* o Pedion, se asocia posiblemente a la exégesis eupátrida (una de las tres exégesis de Atenas, junto a la exégesis dependiente de Delfos, introducida por Solón con la figura del exégeta pitocresto, y la exégesis de los Eumólpidas de Eleusis), como se pone de manifiesto con la figura de Epiménides, especialmente relacionado con el culto a Zeus y a las Erinias. Epiménides es designado probablemente por los Eupátridas para purificar Atenas del crimen de los Cilónidas cometido por los Alcmeónidas, líderes de la Paralia (aunque tuviesen residencia en la ciudad), después del juicio iniciado por Mirón de Flia, posiblemente también un Eupátrida del Pedion.

Por último Dracón (nombre presente en una de las ramas de los Eteobúadas), especialmente relacionado con la Acrópolis, donde sitúa su legislación, posiblemente redacta sus leyes con el objetivo (por lo menos uno de los objetivos) de evitar de nuevo la confusión e interferencia que hubo entre los órganos de gobierno del s.VII con el asunto de Cilón. Los arcontes, los “pritanos de los naucraros”, es decir en nuestra opinión “los 51” (de las distintas zonas del Ática) que funcionarían como “pritanos” del Consejo del Areópago (de 300), con capacidad para convocarlo, y el Consejo del Areópago mismo (según una fuente los Cilónidas bajaban de la Acrópolis para ser juzgados por el Areópago cuando fueron asesinados por los de Megacles, el Alcmeónida de la Paralia, arconte epónimo de ese año) interfirieron en la toma de decisiones sobre la forma de actuar con los Cilónidas reducidos en la Acrópolis.

Hemos postulado, por tanto, que Dracón (posiblemente un “Eupátrida” del Pedion) fundó, como le atribuye una tradición, el cuerpo de los éfetos; es decir, desde nuestro punto de vista, remodeló el “antiguo” cuerpo de “los 51”, compuesto a partir de este momento, como dice Filócoro, sólo por Eupátridas, nobles de esta zona central del Ática (frente a los pritanos de los naucraros que tenían una proyección territorial), a quienes se debía de transferir *todos los casos de homicidios*, en su versión judicial, pero que probablemente funcionarían también, como los antiguos “pritanos de los naucraros”, como pritanos del Consejo del Areópago de 300 *aristoi* (ya que, además, las noticias relacionan a “los 51” con el Areópago), con capacidad para convocarlo.

Posiblemente los herederos de los “pritanos de los naucraros”, suprimidos con Dracón, fueron los tamías, cuerpo fundado con Dracón o con Solón (elegidos entre los *pentakosiomedimnoi*). Este último, por otra parte, establece las naucrarías, como le atribuye también una tradición (su carácter territorial deriva de la composición también

territorial de los “prítanos de los naucraros”), como circunscripciones del Ática al frente de las cuales se hallaban “los naucraros” (no igualables, sin embargo, a los antiguos “prítanos de los naucraros”), cuyos sucesores son, como mencionan varias fuentes, los demarcos de Clístenes.

El Consejo del Areópago del s.VII fue remodelado por Solón y reconstituido en un cuerpo de exarcontes, lo que ayuda a explicar la tradición que atribuía al legislador la fundación del mismo (como Dracón con los éfetos, refundados sobre el antiguo cuerpo de “los 51”). El heredero del Consejo de 300 *gene*, del s.VII es, como se verá en el capítulo 6º, el Consejo de 400 miembros de Solón.

Por último los *basileis* de Atenas llamados *phylobasileis* adquieren también este nombre con el legislador del s.VI, cuando se asocian de forma artificial a las “cuatro tribus ancestrales”. Atenas es el único lugar en el que el cuerpo de *basileis*, documentados en varias ciudades, lleva el nombre de *phylobasileis*. Además, en las fuentes que mencionan las instancias judiciales *anteriores* a Solón, como la ley de homicidios de Dracón o la ley sobre los *atimoi*, se alude simplemente a “los *basileis*”. Carlier en su estudio sobre la *basileia* de época arcaica, sin poner en duda las “cuatro tribus ancestrales” de Atenas, postula, sin embargo, que este cuerpo de los *phylobasileis* no tendrían un carácter territorial, sino que, como en el resto de los lugares que analiza, sería el Consejo en torno al *basileus*, cuyo papel preponderante en la fiesta de las Sinecias tal y como se preserva en el Código de Nicómaco, cuyo calendario recogería probablemente las leyes y el calendario de Solón, derivaría de la posición preeminente que tuvo el *asty* en el proceso de sinecismo.

Muchos aspectos de la organización política-institucional y militar del s.VII no se conocían bien ni se preservaban en la Atenas posterior del s.IV. De ahí la ausencia de los

“prítanos de los naucraros” (mencionados sólo por Heródoto) en Aristóteles, o la “constitución de Dracón” de este autor que generalmente se ha considerado una reconstrucción ficticia, aunque, desde nuestro punto de vista, se pueden rescatar datos válidos, como el del Consejo de 401 por esas fechas, o la mención de unos “Prítanos”, que debían dar fianza a los jefes militares...

Pasamos con esta perspectiva a considerar la composición del Consejo de 400 miembros de Solón, el único órgano de la época arcaica (tal vez con los tamías) articulado sobre las “cuatro tribus ancestrales de Atenas”.

PARTE III:

El Consejo político y militar de Solón y el reclutamiento en época arcaica.

CAPÍTULO 6º

Tribus, trittyes, *gene*: la organización del territorio, el establecimiento del Consejo y la fiesta de las Genesisas.

En el capítulo anterior postulamos la posibilidad de una tercera reorganización del Ática, efectuada en el momento de la legislación de Solón, que habría consistido en el establecimiento de las cuatro tribus jónicas sobre las tres antiguas subdivisiones del territorio llamadas posiblemente trittyes. En contra de esta hipótesis está el testimonio de la *Constitución de Atenas* en el que se afirma que “las tribus eran cuatro, *lo mismo que antes (kathaper proteron)* y había también cuatro reyes de tribus. De cada una de las tribus había señaladas tres trittyes y doce naucrarías”¹. Sin embargo, como se ha ido viendo a lo largo de este trabajo, Aristóteles desconocía en muchos aspectos la constitución del Ática para el s.VII y consecuentemente algunos de los cambios que efectuó Solón (y que tal vez no estaban escritos directamente en sus leyes conservadas), como por ejemplo la transformación del Areópago que pasa de ser un cuerpo representativo del Ática a estar compuesto por exarcontes (de ahí las tradiciones contradictorias en torno a su nacimiento que algunos achacaban a Solón); o también el supuesto cuerpo de los “*basileis*” (atestiguado en otras ciudades) que con el legislador pasan a ser los “*phylobasileis*”, o también la existencia de los “*prítanos ton naukraron*” que menciona Heródoto....²

¹ Arist., *Ath.*, 8.3. Traducción A. Tovar, *La Constitución de Atenas*, Madrid, 1970.

² Véase Kurtz von Fritz, *op.cit.*, “The Composition...”, pp. 87 y 89; nota 53, cap. 3º. Para la discusión sobre la presencia o ausencia de leyes “constitucionales”, que hicieran referencia al funcionamiento de los órganos de gobierno en las leyes de Solón: véase cap. 3º, nota 59.

En el capítulo anterior se vieron algunos indicios que pueden apuntar efectivamente a la introducción de las *phylai* jónicas con el legislador y que ahora vamos a resumir. La legislación de Solón es el “*terminus ante quem*” para la presencia de las cuatro tribus jónicas en Atenas, ya que, además del texto de Aristóteles mencionado, se ha conservado un fragmento del calendario de Solón recogido en el código de Nicómaco de finales del s.V, en el que se alude a una de las cuatro tribus, la de los Geleontes, en relación a la fiesta de las Sinecias³. La presencia de las *phylai* jónicas en el festival constituiría una innovación en la fiesta derivada de la reorganización realizada por Solón.

Muchos indicios apuntan a esta posibilidad:

En primer lugar la leyenda de Ión como rey que instaura las cuatro tribus, es reciente en Atenas, donde este personaje, situado principalmente en la zona este del Ática, debía de ser conocido principalmente como *stratarges* (en la fiesta de las Boedromias); además, aunque su relación con los jonios y la migración parece antigua, sin embargo la tradición principal en relación a la misma, predominante en la ciudad de Atenas, debía de ser, en el seno de una o varias familias, la de los “Códridas” y “Neleidas”, de procedencia pilia. Por otro lado la asociación de Ión con Apolo Patroos, esencial desde el punto de vista de su condición de “ancestro”, no se encuentra en las fuentes hasta Eurípides⁴. Teniendo en cuenta además que, según nuestra interpretación, este dios se establece con Solón, es lógico suponer una vinculación de ambos precisamente en estos momentos⁵. El *genos* de los Salaminios, que debió de reorganizarse hacia el s.VI, tras la conquista de Salamina efectuada por el legislador, rendía culto a Apolo Patroos e Ión, según prescripción de las *kyrbeis*, es decir probablemente de las leyes de Solón. Según las fuentes, el legislador

³ Oliver, op.cit. “Greek Inscriptions”, *Hesperia* 4, p. 21.

⁴ Véase cap. 5º, p. 251 ss y apéndice II a cap. 4º (pilios).

⁵ Véase capítulo 2º, especialmente p. 67 ss.

había estado vinculado, en el escándalo de los *chreokopidai*, a un tal Clinias, posiblemente de la familia de los Salaminios.⁶

En segundo lugar, existen bastantes datos que señalan un aumento del contacto con Jonia precisamente en época del legislador, que va acentuándose a lo largo del s.VI. Es muy probable que la ley que menciona Ateneo sobre la presencia de parásitos de la familia de los Cérices en Delos, prescrita en las *kyrbeis*, se remonte a Solón, que comenzaría o revitalizaría de ese modo las relaciones con la isla de Apolo⁷.

Las recitaciones “oficiales” en las Panateneas no comenzaron probablemente hasta Hiparco, quien impondría una versión estipulada de los poemas homéricos, sin embargo éstos ya habrían comenzado a recitarse con anterioridad, tal vez desde Solón, como menciona Diógenes Laercio⁸.

El legislador presenta en sus poesías al Ática como “la más antigua tierra de Jonia”⁹.

Aunque esta tradición debía de existir desde antes, por lo menos desde la migración hacia

⁶ *Kyrbeis*: Sokolowski, *op.cit.*, LSCG, suppl., 1962, nº 19, líneas 81, 83 (véase nota 10, cap. 5º). Véase cap. 4º, nota 65.

⁷ Ath., 234 e, f; Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 88, nota 84. A finales del s.VII se revitaliza el contacto marítimo con Asia Menor: se produce la primera toma de Sigeo en la Tróade, para lo que probablemente comienzan a manipularse ya los poemas homéricos: Frost, *op.cit.*, “The Athenian military...”, p. 288. Haas, *op.cit.*, “Athenian Naval...”; véase cap. 5º, nota 110; Hdt., 5.94-5; D.L., 1.74; Str., 13.1.38. Durante todo el s.VI se produce un constante crecimiento del contacto con Jonia; la Retra de Quíos, ya mencionada (nota 34, apéndice a cap 1º; nota 101, cap. 5º), está probablemente inspirada por las reformas de Solón; sobre los Pisistrátidas y la isla de Delos: Aloni, *op.cit.*, *L'aedo...*, p. 37-38.

⁸ D.L., 1.57. Es posible que con anterioridad a los Pisistrátidas se recitasen ya los poemas homéricos, tal vez en versiones orales todavía, pues, además de la noticia de Diógenes, otros autores aluden a la intromisión de algunos versos por parte de Solón, en relación principalmente a la conquista de Salamina (Plu., *Sol.*, 10; Str., 9.1.10); hacia el 580-70 debía de conocerse alguna versión de los poemas homéricos en Atenas, ya que en el vaso François, de esas fechas, se menciona a Áyax y Menesto (que recuerda a Menesteo), y además probablemente al poeta Estesícoro (632-556 a.C), que conocía los poemas. Lo que llevaría a cabo Hiparco (Pl. *Hipparch.*, 228, b-c) en la fiesta de las Panateneas, en las que ya posiblemente se recitaba a Homero, sería regular la modalidad en las representaciones épicas dentro del festival y establecer un texto fijo del “poeta de Quíos”, derivado probablemente de los “Homéridas de Quíos”: A. Aloni, *op.cit.*, “L'intelligenza...”; W. Burkert, *op.cit.*, “The Making of Homer...”, pp. 43-62. A. Stewart, “Stesichoros and the François Vase”, *Ancient Greek Art and Iconography*, ed. W.G. Moon, pp. 153-174. Jensen, *op.cit.* *The Homeric Question...*, p. 138. J. Herington, *Poetry into Drama*, Berkeley, Los Angeles, London, 1985, p. 81 ss. Véase cap. 3º, nota 93.

⁹ Sol, 4 (Rodríguez Adrados, *op.cit.*, *Líricos*, vol.I, p. 190).

Asia Menor, sin embargo se revitalizaría probablemente con Solón. La conciencia del vínculo con “Jonia” se conservaría muy especialmente en el seno de varias familias que se harían descender de los personajes míticos, Codro y Neleo, relacionados con esta empresa. Solón era precisamente de “la estirpe de Codro”¹⁰.

Además, según las fuentes, Solón no se dedicó sólo al comercio marítimo después de su legislación, sino también en su juventud. Es muy probable que viajara a Asia Menor, recorriendo varias ciudades y especialmente Mileto, visitada, según algunos testimonios, por el legislador¹¹. Aunque la entrevista que mantiene allí Solón con Tales es, como la de Creso, ficticia, no implica que no estuviera en la ciudad, pues además había sido fundada, según la tradición, por el hijo de Codro, Neleo¹²; es posible que valiéndose de estos “vínculos” Solón estableciera en ella relaciones de amistad y hospitalidad. Tal vez sacó de allí, de la propia Mileto, el modelo, o mejor dicho los nombres, para sus *phylai*. En esta ciudad jonia se conocían seis *phylai*, cuatro con el mismo nombre que las atenienses, más las de Boreas y *Oinopes*. Las tribus constituían la forma de organización de esta *polis* desde por lo menos el 700, fecha de la fundación de Cícico, colonia que incorporó este sistema¹³.

¹⁰ Plu, Sol., 1, 3. Para los Neleidas: H. A. Shapiro, op. cit. (“Painting...”); véase también Sourvinou-Inwood, op. cit. (“Movements of Population...”); Carlier, op. cit., p. 359 ss. Apéndice II a cap. IV.

¹¹ Plu, Sol., 2, 1; 5 (contrajo relaciones de amistad y hospitalidad, *philia kai xenia*). A. Masaracchia, *Solone*, Firenze, 1958, p. 79 ss. A. Mele, op. cit., *Il commercio*, p. 42; S. Alessandri, “I viaggi di Solone”, *CivCivCr*, 10, 1989, 191-224; este autor defiende la fecha tradicional para el arcontado y la legislación de Solón (594-2: p. 195 ss; véase sobre este tema, apéndice a cap. 1º, nota 30) y además la posibilidad de que el legislador viajara no sólo tras su legislación, sino también en su juventud, probablemente a Egipto y también a Asia Menor (a Mileto): p. 202 ss.

¹² Hdt, 9, 97.

¹³ Piérart, op. cit. “Athènes et Milet..”, p. 2; “Modèles, op. cit. p. 172. Para la visión tradicional de las tribus como forma de organización ancestral trasvasada del Ática hacia Asia Menor: véase nota 17, cap 5º. Posibilidad de que sistema tribal de Atenas sea una imitación del de Mileto, sugerido también por Parker, op. cit. (*Athenian Religion*), p. 17. En Mileto había “aeinautai” como en Atenas naucraros: Mele, op. cit., *Il commercio*, p. 42 y 105-6.

En tercer lugar, otro indicio de la introducción de las *phylai* jónicas con Solón es la existencia, únicamente en Atenas, de *phylobasileis* que se hallan presentes también, como la tribu de los Geleontes, en el fragmento de Nicómaco¹⁴. En el resto de las ciudades estos magistrados constituían un cuerpo de “*basileis*” que, según el estudio de Carlier de los *basileis* en Homero, no tenían por qué tener un carácter territorial, sino que su nombre derivaba, más bien, de su función de asesorar al *basileus*, en torno al que se reunían como Consejo de estado. En Atenas parece que con anterioridad a Solón también se denominaría así a estos oficiales, pues son mencionados de esta manera (como *basileis*) en la ley de homicidios de Dracón y en “la ley de amnistía” de Solón que alude a las instancias judiciales atenienses anteriores a su arcontado¹⁵. Después de Dracón se produciría un cambio en este órgano, los “*basileis*”, que llevaría a cabo lógicamente Solón, adecuándose artificialmente al nuevo sistema de cuatro *phylai*, y reconvirtiéndose en los reyes de las cuatro tribus “ancestrales” atenienses, los “*phylobasileis*”.

Por último, aunque las cuatro tribus no se relacionaban con Solón, probablemente porque nacieron ligadas desde el principio a una manipulación de la tradición, presentándose como la organización ancestral de la Atenas jónica, sin embargo sí se atribuía al legislador la creación de un Consejo de 400 miembros. Un indicio del desconocimiento de fechas posteriores sobre algunos de los cambios de esta época, es el hecho de que en relación a este Consejo sólo se mencione el número de miembros, sin aludir a su composición o su función.¹⁶

¹⁴ Oliver, op. cit. (Hesperia, 4), p. 21, líneas 40 y 53.

¹⁵ Véase cap 3º, p. 126 ss, y notas 41 y 47 (colegios de *basileis* en Mitilene, en Quíos...).

¹⁶ Consejo de 400: Arist., *Ath.*, 8.4. Plu., *Sol.*, 19; véase cap. 2º, nota 67. Para este desconocimiento, debido principalmente al hecho de que tal vez muchas de las medidas constitucionales de Solón no se recogieron en sus leyes: véase cap. 3º, nota 59.

Es significativo que todos los órganos de gobierno de la época arcaica estén relacionados con múltiplos de tres, especialmente los del s.VII (los 6 *thesmothetai* y posiblemente los 6 *lexiarchoi*, los 300 del tribunal de Mirón), aunque también a finales del s.VI (los 30 jueces por demos de Pisístrato y los 300 del partido de Iságoras que se enfrentaron a la *Boule*), salvo este Consejo de Solón de 400 miembros, múltiplo de cuatro, y quizás el cuerpo de los tamías, tal vez creado también por Solón, que posiblemente estaba compuesto, a partir de Solón, por 8 miembros¹⁷.

En el capítulo anterior se vio cómo en varios lugares, con motivo de sinecismos o procesos similares, se establece el número de magistrados probablemente en relación a la nueva división de la población y el territorio. Así por ejemplo en Mégara, donde se lleva a cabo el sinecismo hacia 750-725, el número de magistrados (5 estrategos, 5 polemarcos, 5 *aisymnetai*...) coincide con la división territorial en 5 partes. En Esparta los órganos de gobierno (30 de la *gerousia*, 300 *hippeis*...) se articularon probablemente sobre el sistema de las 3 tribus dorias¹⁸.

En el capítulo anterior supusimos, partiendo del número de magistrados (6 *thesmothetai* creados probablemente en el s.VII) y de miembros del supuesto Consejo (300 del tribunal de Mirón), que en la Atenas del s.VII debía de haber una división en tres zonas, llamadas posiblemente trittyes, avalada además en la leyenda por los relatos

¹⁷ Véanse pp. 281-282 del cap 5º. Para tamías: nota 121, cap. 3º. Para una visión diferente del Consejo de 300 de Iságoras: P.J. Bicknell, "The Archon Year of Alkmeon and Isagoras' Council of 300, AC, 54, 1985, 76-90 (especialmente p. 81 ss); este autor sostiene que el Consejo de 300 de Iságoras se formaría partiendo de la nueva organización de las *phylai* y trittyes de Clístenes, su oponente!

¹⁸ Véanse notas 75 y 81 del cap. 5º; Moggi (*op.cit.*, I *Sinecismi*, p. 31) postula que los distritos en los que se dividía Mégara antes de su unificación fueron transformados con ésta en *unidades administrativas*, como, desde nuestro punto de vista, ocurre en el Ática. Véase para el nacimiento de la ciudad en Mégara en relación a las tradiciones míticas: F. Bohringer, *op.cit.*, "Mégare: traditions mythiques...", (cap. 2º, nota 41); sinecismo de Mégara inseparable del de Corinto, en el s.VIII: p. 16; según este autor el discurso mítico, concebido como historia lejana, es el primer lenguaje político de la polis, que define su ordenamiento social y territorial (p. 20).

concernientes a la división tripartita del Ática (Pedion o *asty*, Paralia y Diacria), que se elaboraron en torno al héroe del sinecismo, Teseo.

El único órgano de gobierno de la Atenas arcaica que con seguridad, por el número de sus miembros, 400, se articulaba sobre las *cuatro* tribus “ancestrales” jónicas, es este Consejo *creado por Solón*. Este hecho unido a la hipótesis sugerida en el capítulo anterior de una probable *división tripartita del Ática en el s.VII* establecida a raíz del sinecismo, lleva a postular efectivamente una manipulación por parte de Solón de la tradición unida al establecimiento de las cuatro *phylai*, cuya finalidad debía de ser principalmente el establecimiento del *nuevo Consejo de 400*.

Es más, es posible que tanto las tres *trittyes* del s.VII como las cuatro *phylai* de Solón existieran sólo por referencia a estos Consejos, de 300 en el s.VII y de 400 en el s.VI, ya que sus miembros, por lo menos en el s.VII, eran los únicos que participaban en la *politeia*. En el s.VII habría 100 *gene* o *aristoi* por cada zona que se denominarían, como grupo, “*trittys*”; estas tres “*trittyes*”, es decir 300, recurrirían a sus fratrias para reclutar, en caso de necesidad, al demos que sin embargo *no formaría parte de las trittyes al no acudir al Consejo*. Algo similar ocurriría con el Consejo y las *phylai* o, más bien, las *trittyes* solonianas.

Así pues suponemos que Solón estableció las cuatro *phylai*, divididas en 12 *trittyes*, así como las 48 naucrarias como circunscripciones territoriales. El sistema administrativo de naucrarias territoriales (con un papel importante en la organización financiera y militar, especialmente de la caballería y de los barcos), similares a los demos posteriores, sería también nuevo, como se vio en el capítulo 3°.

El número de *trittyes* también cambia, ya que al sustituirse las tres supuestas *trittyes* del s.VII por cuatro *phylai*, se establecen nuevas *trittyes* (término que sigue manteniendo su

significado de “un tercio”) como subdivisión de cada una de las cuatro tribus, posiblemente, como se verá más adelante, en el terreno militar (aunque no en Consejo político ya que 400 no es divisible ni por 12 trittyes ni por 48 naucrarías; o sea que este Consejo no se elige partiendo ni de las naucrarías ni de las trittyes).

Los nombres de las tribus jónicas eran: *Geleontes*, *Hopletes*, *Aigikoreis* y *Argadeis*. Posiblemente lo que llevó a cabo Solón fue únicamente identificar éstas con las antiguas tres zonas territoriales (trittyes) y añadir una. Pólux alude a los nombres que con anterioridad habían llevado estas tribus. Aunque el texto no tiene demasiada fiabilidad es posible que exista una base sobre la que se elabora la noticia¹⁹. La tribu de los Geleontes se habría denominado *Cecropis*, *Cranais* y *Dias*. Los Hopletes: *Autocton*, *Attis* y *Athenais*. Los *Aigikoreis*: *Aktaia*, *Mesogaia* y *Poseidonias*; y por último la de *Argadeis*: *Paralia*, *Diacris*, *Hephaistias*.

Robertson, en su trabajo sobre los festivales y la formación de la *polis*, postula que detrás de estos nombres puede haber una realidad territorial²⁰. Varios de ellos aluden a zonas del Ática. La tribu de los *Aigikoreis* correspondería a la parte sur, lo que en el capítulo anterior denominamos Paralia, ya que la “*Mesogaia*” hace referencia al interior pero principalmente de esta zona²¹; la palabra “*Akte*”, aunque suele referirse a la parte costera de la zona del *asty* y se relaciona por tanto con Egeo²², se aplica en ocasiones a la península del Pireo, lugar con el que encaja también “*Poseidonias*”²³.

Los *Argadeis* serían los de la costa este del Ática, identificada efectivamente con “*Diacris*” y en la que se rendía culto de forma especial, en Maratón, a Hefesto. El término Paralia, que generalmente se aplica a toda la costa o a la costa del sur del Ática,

¹⁹ Poll., 8.109.

²⁰ Robertson, *op.cit.*, *Festivals...*, p. 71 ss.

²¹ Véase Hopper, *op.cit.*, “Plain, Shores...”, p. 191.

²² Hopper, *op.cit.* “Plain, Shore...”, p. 190, nota 14; Str., 9.1.6 (392).

²³ Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, p. 72.

también tiene, según Robertson, el significado simplemente de “costero”, aunque puede tratarse también de una equivocación del lexicógrafo²⁴.

La tribu de los Geleontes, como se vio más arriba, corresponde claramente a la ciudad de Atenas, sede de la realeza (de ahí, Cécrope y Cránao) y del culto a Zeus Patroos, patrón de los Eupátridas. Robertson postula, por último, que los Hopletes podrían identificarse con los habitantes de la llanura central del Ática, en torno a Palene (que generalmente se denomina Pedion), lo que cuadra bien con una utilización restringida de la palabra Attis y especialmente de “Auctocon”, ya que Palene es el lugar de origen de los “Palántidas” (posiblemente, como Esciron en relación a Eleusis, Palene era la antigua frontera o límite con la zona de la Paralia), los gigantes *nacidos de la tierra*; además allí existía un importante culto a Atenea conocida como Palenis.²⁵

En el capítulo anterior se vio cómo probablemente los “Eupátridas” representaban tanto al *asty* como la zona circundante del Pedion (incluso hasta Eleusis). La novedad de Solón habría consistido en dividir este “bloque” en dos, pero no tanto por un objetivo “territorial”, sino *para dar cabida en su Consejo de 400 al demos*. Es decir, la finalidad de cambiar el sistema de tres trittyes a cuatro *phylai* habría sido para poder *variar en parte la composición del Consejo, por referencia al cual existía en el s.VII esta división en tres zonas que aportaban 300 aristoi a la Boule*.

De todo ello deducimos, de nuevo, que tanto la división en tres zonas del s.VII como las cuatro *phylai* de Solón no existen (ni nacen) si no es por referencia al Consejo territorial,

²⁴ Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, pp. 72-3; Hopper, *op.cit.*, “Plain, Shore...”, p. 191-192.

²⁵ Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, p. 73. Palántidas: Kearns, *op.cit.*, *The Heroes*, p. 116 y 191; Plu., *Thes.*, 13; Apollod., 3.15.6; Apollod., 1.6.1 (gigantes nacidos de la Tierra). Culto a Atenea Palenis: Hdt., 1.62; Hsch, s.v. *Parthenon Pallenidos*. Liga de carácter religiosos de Atenea Palenis: Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 330-331. Templo de Atenea Palenis: Ath. 6, 234 f- 235 a (ley de parásitos en Palene, que tal vez se remonta a Solón como la de los parásitos en el templo de Delos). R. Schlaifer, “The Cult of Athena Pallenis”, *HSCP*, 54, 1943, 35-67 (asociación, como la Tetrápolis, herederas probablemente de ligas independientes de momentos anteriores al sinecismo: p. 46)..

instaurado en el momento del sinecismo, que debía de tener una “realidad político-administrativa” y otra “militar”, y que ambas instancias (*phylai* o *trittyes* y Consejo) se condicionan mutuamente.

El Consejo de Solón (también Heliea, como se vio en otro capítulo) es por tanto una de las medidas prácticas con las que el legislador intenta resolver la *stasis* no sólo entre facciones de distintos territorios, como supone Sealey, sino principalmente entre el demos (sobre todo el demos de la zona central del Ática, más consciente y con más tradición como hoplitas) frente a la clase dirigente, como destacan C. Mossé y P. Lévêque.²⁶

El Consejo de 400 miembros de Solón sería por tanto en cierto sentido, heredero del hipotético Consejo del s.VII que postulamos en capítulos anteriores, es decir posiblemente (como explicaremos más adelante) estaba compuesto por 100 (*gene*) de la Diacria (*Argadeis*), 100 de la Paralia (parte sur del Ática con la costa y el interior: *Aigikoreis*), mientras que la parte central (*asty* y Pedion) se desdoblaría en dos, para dar cabida al demos: el *asty* (Cecropia), posiblemente con 50 miembros Eupátridas y 50 miembros del demos, y el Pedion (Hopletes), con 50 miembros Eupátridas más 50 miembros del demos, en total 100 *gene* Eupátridas (50 del *asty* y 50 del Pedion, como en el Consejo de 300 del s.VII); pues, además, con la división en 50 que supusimos para el Consejo del s.VII (por los 6 lexiarcos...), la zona del *asty* y Pedion ya estaría dividida en esas fechas en dos grupos de 50 (del *asty* y del Pedion), del mismo modo que la Paralia y la Diacria²⁷. Es posible, además, que los miembros del demos que participasen en este

²⁶ Sealey, *op.cit.*, “Regionalism...”. C. Mossé, “Classes sociales et régionalisme à Athènes au début du VI siècle”, *AC*, 1964, 33, 401-407. P. Lévêque, “Formes de contradictions et voies de développement à Athènes de Solon a Clisthènes”, *Historia*, 27, 1978, fasc. 4, 522-549 (estos autores, sin embargo, consideran a los Eupátridas como “toda la nobleza” del Ática: véase sobre este tema el cap 4º).

²⁷ El Consejo del s.VII de 300 *gene*, dividido en grupos de 50 (con un lexiarco por cada uno, formando en total un cuerpo de 6 lexiarcos): véase cap. 5º, pp. 291-292, nota 101. Es posible

Consejo fuesen todos o la mayoría de esta llanura central del Ática, *de la antigua zona del asty*, ya que, como se vio en el capítulo anterior, los únicos campesinos con tradición como “hoplitas” de Atenas debían de ser, según varios autores, de esta parte del Ática; de ahí por tanto el nombre “Hopletes”, conocida en Jonia como “Oplethes”, y que altera su nombre para adecuarse a la nueva realidad del demos entrenado como hoplitas²⁸.

Palene sería, como pone de manifiesto Robertson, un centro importante de reunión del ejército, en el que, además, se deciden o se llevan a cabo varias de las luchas armadas en el Ática en la leyenda y en la realidad²⁹.

De las poesías de Solón se infiere claramente que el legislador concedió al demos alguna prerrogativa en la vida política de la ciudad; posiblemente, además de regularizar la

que en el Consejo de 300 del s.VII los miembros del Pedion y de la Diacria, al norte del Pentélico, formasen, frente a la Paralia, un frente más unido, ya que en las leyendas en torno a la unificación del Ática, generalmente el conflicto es mayor con la zona sur (con los Palántidas, por ejemplo) que con la Tetrápolis, aliada con el asty (con el polemenco Ión, hijo de Juto, casado con Creusa de Atenas) frente a Eleusis; también Teseo y sus hijos, asentados como gobernantes en Atenas tienen estrechas conexiones con esta zona del noreste del Ática: véase cap. 5º, p. 286, nota 85. Esto implica que en el Consejo del s.VII habría un balance de votos a favor de la facción del asty y su entorno.

²⁸ Hoplitas de esta zona central: véase nota 114, cap. 5º; véase cap. 4º, pp. 213-214. Piérart, *op.cit.*, “Modèles...”, p. 172: “Oplethes”; Piérart, *op.cit.*, “Athènes et Milet”, p. 2, nota 6 y p. 4, nota 25. Este cambio ya señalado por Cassola, *op.cit.*, *La Ionia...*, pp. 251-252; la forma originaria sería el milesio *Oplethes*, que se explica con la palabra *plethos* y el prefijo colectivo arcaico o- (p. 251), y sería la forma originaria en Jonia. Según este autor las tribus jónicas fueron adoptadas en Atenas en un acto de voluntad, ya que no existe una mediación de las Cícladas (la tribu *Argadis* de Delos parece tardía, tomada de Atenas): p. 256. Este momento es, en nuestra opinión, la época de Solón, que además de tener un contacto directo con la costa de Asia Menor y especialmente con Mileto, es elegido como pacificador de la *stasis*, en la que juega un papel fundamental el demos, parte del cual ya funcionaría como hoplitas. También el establecimiento de los 10 héroes epónimos de las tribus con Clístenes fue un acto deliberado, por razones políticas: E. Keams, *op.cit.*, “Change and Continuity...”, p. 199.

²⁹ En las leyendas se conoce las luchas en Palene de Atenea contra los gigantes y de Teseo contra Palas: Apollod., *Epit.*, 1.11: Teseo mató a los hijos de Palas; Plu., *Thes.*, 13; también en Eurípides (*Heráclidas*) es en Palene donde acampan los invasores: líneas 393-7, 849-50 y 1030-1; F.Vian, *op.cit.*, *La guerre...*, p. 275 (la batalla con los palántidas al final se libra entre dos combatientes jóvenes, lo que tal vez podría ser una réplica de algún ritual, como en las Oscoforias, donde sólo dos jóvenes tenían el protagonismo). En el segundo intento de tiranía de Pisístrato se libra una batalla en Palene que se relaciona en el relato de Heródoto (1.62-3) con un adivino, un oráculo y con el juego de dados; también en Esciron donde había otro culto de Atenea existía un oráculo relacionado con el juego de dados (Paus., 1.36.4; Hesch., s.v. *skiraphorion*; Poll., 9.96). Para la batalla de Palene véase también: Arist., *Ath.*, 15.3; Polyaen., 1.21.1; Androción *FGrH* 324 F 35; Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, pp. 53-54: Palene era un lugar especialmente relacionado con la guerra y la reunión del ejército; véase Sud., s.v. *Pallenikon blepein*; sch. Ar., *Ach.* 234. Nilsson, *op.cit.*, *Cults...*, p. 53.

asamblea y de reorganizarla con un papel más activo, también reguló la participación restringida del demos en este Consejo, que, además de ocuparse de preparar los temas a tratar por la Asamblea, tenía, como supusimos en otro capítulo, una vertiente judicial, como Heliea, con lo que esto conllevaba. Aristóteles afirma también que el Consejo tenía la facultad de elegir, entre las tres primeras clases censitarias, a los magistrados, además de realizar la docimasía y *euthyna* de los mismos.³⁰

En este Consejo de 400 debían de estar representadas, de forma *desigual*, las cuatro clases de Solón, es decir los *pentakosiomedimnoi*, los *hippeis*, los *zeugitai* y los *thetes*.³¹

Está claro que el legislador no se “inventa” estas cuatro categorías, sino que *traduce en términos económicos* la realidad existente³², que se reflejaba (sólo las dos primeras) en la organización política del s.VII. En este siglo (con anterioridad a Dracón), la categoría superior correspondería a los “pritanos *ton naukraron*”, los más ricos y principales del Ática (que poseían barcos...), que formaban un “Consejo (de 51) dentro del Consejo de Areópago (de 300)”. Los sucesores de éstos, en términos de Solón, son los *pentakosiomedimnoi*, entre los que se elegían los tamías, que han sido considerados

³⁰ Arist. *Ath.*, 9. Arist., *Pol.*, II, 12, 1274 a: Solón concedió al demos la facultad de elegir a los magistrados y pedirles cuentas -*euthyna*- y proveyó todas las magistraturas de las tres primeras clases censitarias, como señala también en *Ath.*, 7.3; aunque generalmente se piensa que sólo las dos primera clases disfrutaban del privilegio de ser arcontes: Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*, p. 148; a favor de la posibilidad de que los *zeugitai* pudieran desempeñar ciertas magistraturas con las reformas de Solón: Lévêque, *op.cit.*, “Formes de contradiction...”, p. 526). Véase cap. 2º, p. 89 ss. Para la docimasía y *euthyna* de los arcontes en el Consejo, véase cap. 2º, nota 73 y p. 99, nota 105. Sol., 25: “Si me es dado acusar claramente al pueblo, jamás habrían podido ver ni en sueños con sus ojos lo que ahora tienen...” (Traducción de Rodríguez Adrados, *op.cit.*, *Líricos*, vol.I, p. 203). Plu., Sol., 19.1: el Consejo prepararía los asuntos a tratar por la Asamblea.

³¹ Arist. *Ath.*, 7.3. Sobre las cuatro clases de Solón véase: K.M.T. Chrimes, “On Solon's Property Classes”, *CR*, 46, 1932, 2-4; J.H. Thiel, “On Solon's System of Property Classes”, *Mnemosyne*, 1950, 4.3, 1-11; C. Mossé, “Classes censitaires et participation politique”, *Opus*, 6-8, 1987-89, 165-174. L. Foxhall, “A view from the top. Evaluating the Solonian property classes”, en *The Development of the polis in archaic Greece*, L.G. Mitchell y P.J. Rhodes, eds., London-New York, 1997, 113-136 (especialmente p. 129 ss).

³² Véase Connor, *op.cit.*, “Tribes, festivals...”, pp. 49-59.

como los herederos de los “prítanos” del s. VII³³. Con Dracón este cuerpo (los “prítanos de los naucraros”) posiblemente se suprimió sustituyéndose por los “51 éfetos” elegidos sólo entre los Eupátridas, considerados como “el Areópago” (pues “los 300” prácticamente no volvieron a reunirse) y que tal vez eran, en esta división en 6 del Consejo con 50 miembros cada una que hemos supuesto para la *Boule* del s.VII (por los 6 lexiarcos y otros datos³⁴), los 50 Eupátridas de la zona del *asty* más relacionados con la ciudad misma.

La “clase de los *hippeis*” corresponde (aunque en términos económicos) a estos 300 *aristoi o gene* del Consejo del Areópago del s.VII (en Esparta había 300 *hippeis*³⁵). Esto no quiere decir que formasen una caballería sino que poseían caballos, distintivo específico de los aristócratas, y que posiblemente iban al lugar de la batalla en ellos aunque lucharan a pie, a partir de un momento dado, con el armamento de hoplitas³⁶. Los zeugitas serían en su mayoría agricultores del Ática, entre los que una parte importante había comenzado a organizarse (posiblemente ya desde el s.VII) como hoplitas para luchar en las batallas³⁷. La clase de los thetes por último estaría compuesta por agricultores sin tierras o con una parcela pequeña que no les permitía costearse el armamento de hoplita ni llegar a la clase censitaria de los zeugitas; pero también estarían

³³ Véase p. 164 ss del cap. 3º. En términos políticos los sucesores de “los 51” prítanos son los 51 éfetos Eupátridas de Dracón, y después, el nuevo Consejo del Areópago de Solón, formado por exarcontes, que tal vez estaba constituido por unos 31 (por lo menos en su vertiente judicial), como señala un escolio a Esquilo: p. 123 y nota 32 del cap. 3º.

³⁴ Véanse pp. 291-292 y nota 101 del cap. 5º.

³⁵ Nota 93, cap. 5º; Toynbee, *op.cit.*, *Some Problems*, p. 235.

³⁶ Véanse notas 117 y 130 del cap 5º; Bugh, *op.cit.*, *The Horsemen*, p. 25: los *hippeis* serían aristócratas con caballo. Véase también para los *hippeis* en Esparta y en Atenas como reminiscencia de la sociedad aristocrática en la que el caballo era un valor económico, un elemento de prestigio y un instrumento de guerra: M. Detienne, “La phalange: problèmes et controversies”, en *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968, p. 134 ss.

³⁷ Véase cap. 4º, p. 213-214; cap. 5º, nota 113. Véase sobre zeugitas: D. Whitehead, “The Archaic Athenian *Zeugita*”, *CQ*, 31, 1981, 282-86, que los considera una categoría militar de “hoplitas”. Sobre la relación de los agricultores con el ejército como hoplitas, como *homoioi*, ejemplificado en Cleobis y Bitón (y Telo), véase: L.M. L’Homme-Wery, “Solon libérateur d’Éleusis dans les Histoires d’Hérodote”, *REG*, 107, 1994, p.376 (en Esparta un “zeugita” era un compañero de fila en una falange hoplítica: p. 376).

incluidos en ella muchos de los artesanos..., varios de ellos concentrados ya en la ciudad de Atenas, y cuya hacienda no llegaba a “doscientas medidas”³⁸. Los thetes no participarían en la guerra como hoplitas al no poder costearse el armamento, aunque posiblemente podían ser reclutados, como el resto de la población (tuviesen o no el armamento de hoplitas), como el “*laos*” que acompañaba a la batalla a los aristócratas de la *Iliada*. Su forma de luchar debía de ser bastante precaria. Quizás se pueda deducir algo con respecto a la armas que utilizaban del pasaje de la *Constitución de Atenas* en el que la Asamblea concede a Pisístrato una guardia de “armados con mazas”, “*korynephoroi*”³⁹.

Es pues muy probable que en el Consejo de Solón se vieran de algún modo reflejadas las clases. Si, como hemos supuesto, en principio la composición de este Consejo pudo ser la misma que en el s.VII más 100 miembros del demos, estaría formado en su mayoría por los antiguos *aristoi*, es decir, en la nueva clasificación, *pentakosiomedimnoi* y *hippeis* (aunque podrían entrar también personas enriquecidas, no consideradas en principio nobles), aunque los 100 nuevos miembros del demos (de esta zona central del Ática, del *asty* y del Pedion) podían ser tanto de la clase de los zeugitas como de los thetes; los miembros del demos alejados de la ciudad, además de no poseer, como han sugerido varios autores, un entrenamiento como hoplitas, no les sería tan fácil acudir a las sesiones de este Consejo, como tampoco a las de la Asamblea, por lo que tal vez sus reivindicaciones, más volcadas en el problema de la esclavitud, las deudas y la tierra, no estarían tanto en relación con su participación en la vida política, como las del demos cercano al *asty*.

³⁸ Arist. *Ath.*, 7.4

³⁹ Arist. *Ath.*, 14.1. Véase cap. 5º, pp. 296-297.

Aunque las clases censitarias estarían presentes en el Consejo de Solón, pues además constituían el criterio para elegir a los magistrados (de las tres primeras clases), la forma de elegir a los miembros de este Consejo no debía de realizarse, desde nuestro punto de vista, a partir de las clases censitarias, sino, *continuando con la tradición del Consejo de los 300 gene del s.VII*, desde, o a partir de los *gene*.

Esto supone que en esos momentos, con Solón, es cuando comienza a llamarse a los miembros o familias del demos, *gene*, al empezar a participar en la vida política, en concreto en este Consejo heredero de la *Boule* del s.VII formada por 300 *gene*. Es decir la designación “*gene*” en la organización política existe, como las trittyes, en función de este Consejo territorial del Ática, conocido en el s.VII como Areópago, y que Solón remodela completamente. El legislador “crea” un nuevo Areópago, compuesto de exarcontes e inaugura este nuevo Consejo de 400 en el que hace participar, de forma restringida, a un demos constituido en nuevos *gene*.

Varios indicios apuntan a esta posibilidad del establecimiento de familias del demos como *gene* en el s.VI, con el objetivo de permitir la entrada del mismo en el Consejo, cuyo criterio de elección no serían las clases censitarias (como para los magistrados), sino la posesión de un *genos*, continuando con ello la tradición anterior. En primer lugar los *gene* no dejan de ser una categoría política hasta Clístenes; es decir, la introducción del criterio censitario no abole del todo, sino que convive con el criterio de nacimiento (de posesión de un *genos*) del Ática presoloniana. En este sentido se puede entender la noticia de Aristóteles de que a partir de Clístenes ya no se podía investigar o conocer los *gene* a partir de las *phylai*, lo que supone que con anterioridad a él los *gene*, como las 4 *phylai* a partir de las cuales se elegían los 400 miembros del Consejo, serían un criterio para la participación en la vida política, posiblemente en relación a este Consejo. Tal vez

el pasaje de Aristóteles en el se alude a los no “*katharoi en to genei*”, como seguidores de Pisístrato, ilustra también esta constitución de miembros del demos en *gene* en algún momento, como vamos a argumentar aquí, con Solón.⁴⁰

En segundo lugar existe un texto de Aristóteles en el que, a pesar del elemento especulativo y teorizante, se puede deducir claramente la existencia de *gene* del demos; el fragmento 3º de la *Constitución de Atenas* alude a los *gennetai* como el *plethos* ateniense repartidos en las tribus y divididos en *Georgoi* y *Demiourgoi*; en él se alude también a que el estado primitivo estaría dividido en *phylai* y éstas a su vez en *trittyes* (equiparadas a las fratrias y a los *ethne*) que se componían de 30 *gene*, formando un total de 360 *gene*, con 30 hombres cada uno.⁴¹

Posiblemente esta noticia de Aristóteles se construye sobre la base del conocimiento de la existencia de un grupo de “360 *gene*” (como veremos más adelante, la “versión militar” del Consejo político de 400), que se articulaba de acuerdo con las *phylai* y *trittyes*, y en el que participaba el demos (*plethos*) constituido en *gene*, ya que además en un texto de Platón los “360” son precisamente *los miembros de un Consejo* articulado en cuatro grupos.⁴²

En tercer lugar es probable que un eco de esta ordenación de Solón con vistas a la participación en el Consejo, que tal vez está recogida en un pasaje de la *Vida de Solón* de Plutarco, se viera reflejada, como muchas otras de sus medidas, en la leyenda, en concreto en la tradición de Teseo (pero también en la de Ión). En el capítulo 25 de la

⁴⁰ Areópago como cuerpo de exarcontes: véase cap. 3º, p. 122, nota 29. Arist., *Ath.*, 21.2 (“*me phylokrinein pros tous exetazein ta gene*”): véase apéndice a cap. 5º, pp. 307-308, nota 5. Seguidores de Pisístrato: Arist., *Ath.*, 13.5 (véase apéndice a cap. 5º, nota 32).

⁴¹ Véase Hsch., s.v. *agroiota: genos athenesin*. Véase para el fragmento 3º de Aristóteles, Latte, Erbse, *Lexica Graeca Minora*, p. 162 (apéndice a cap 5º, nota 1; sch. Pl. Axioch, p. 465): “*Gennetai: palai to ton Athenaion plethos, prin e Kleisthene dioikesasthai ta peri tas phylas, diereito eis georgous kai demiourgous...*”.

⁴² Fragmento de Aristóteles: véase la nota anterior. Pl., *Lg.*, 756 b-e. Véase M. Piérart, *op.cit.*, *Platon et la Cité grecque...*, p. 89 ss.

Vida de Teseo se alude a la división de la sociedad en tres clases, para evitar que la “democracia” estuviese “desordenada” e “indistinta”, inmediatamente después de hacer referencia a la reunión del demos por parte del héroe, en calidad de heraldo (como Solón) y al establecimiento de la “unidad de todo el demos” (*pandemian tina kathistantos*); de este modo Teseo separa a la población en “Eupátridas”, “*Geomoroi*” y “*Demiourgoi*”⁴³. También en Pólux aparecen estas tres categorías en el pasaje en el que se alude a la división en *phylai* y *trittyes*, equiparadas a los *ethne* y a las fratrias. Los Eupátridas, *Geomoroi* y *Demiourgoi* son considerados *ethne*. Por otro lado, en el léxico en el que se menciona a los Eupátridas como los del *asty*, del *basilikon genos*, se hace referencia, además, a los *Georgoi* o *Geomoroi* y al *technikon ethnos* equivalente a los *Demiourgoi*.⁴⁴

También en la leyenda de Ión aparece esta clasificación con una ligera variación; según Estrabón⁴⁵, el ancestro de los jonios estableció las cuatro tribus y, en este caso, cuatro

⁴³ En la legislación de Solón se puede descubrir, además de la división en clases censitarias (Plu., Sol., 23.3), esta organización del demos (con vistas a su participación en el Consejo) en (*gene* de) *Georgoi* y *Demiourgoi*. Plu., Sol., 22.3 (alude probablemente a los *Georgoi* y a los dedicados a las artes -*technai*- equiparados en varias fuentes -véase la nota siguiente- con los *Demiourgoi*); véase Ruschenbusch, *op.cit.*, *Solonos Nomoi*, fr., 77-78 (pp. 99-100: establecimiento de las clases por influencia de los egipcios en su viaje a Egipto). El establecimiento de estas clases con Solón no significa que no existieran los términos de *georgoi* o *demiourgoi* con anterioridad a él para aludir a campesinos y artesanos cualificados (también posiblemente médicos, adivinos...), como tampoco eran nuevas las designaciones de tres de sus nuevas clases censitarias (*hippeis*, *zeugitas* y *thetes*). Plu., *Thes.* 25 (para los paralelismos entre Teseo y Solón véase el cap. 1º, p. 26 ss y nota 88).

⁴⁴ Poll., 8.111. Ann. Gr. (Bekker), 257: “*Georgoi de oi tes alles choras oiketores, epigeomoroi de to technikon ethnos*”. Sobre estas tres clases o categorías, Eupátridas, *Geomoroi* o *Georgoi* o *Agroikoi* y *Demiourgoi* existen diversas opiniones: L. Gernet (“Les dix archontes de 581”, *Rev. Phil.*, 12, 1938, 216-227) piensa que es una invención de teóricos tardíos; C. Roebuck (“Three Classes in Early Athens”, *Hesp.*, 43, 1974, 485-493) postula que son, tanto los *Geomoroi* como los *Demiourgoi*, propietarios de tierras relacionados con el proceso de colonización interna del Ática. R. Sealey (*op.cit.*, “Regionalism...”) lo interpreta como tres partidos regionales. Véase también F.R. Wüst, “Zu den *Prutaneis ton naukraron* und zu den alten attischen *Trittyen*”, *Historia*, 6, 1957, 176 ss, y J.H. Oliver, “Reforms of Cleisthenes”, *Historia*, 9, 1960, 503-507: consideran a los grupos llamados “Eupátridas”, “*Geomoroi*” y “*Demiourgoi*” tres “castas” anteriores a las reformas de Solón. Rhodes, *op.cit.*, *Commentary...*, p. 182. Mossé (*op.cit.*, “Classes sociales...”, p. 408) y Lévêque (*op.cit.*, “Formes de contradictions...”, p. 525-526) los consideran agricultores y artesanos.

⁴⁵ Str., 8.7.1.

bioi, llamados *Georgoi*, *Demiourgoi*, *hieropoioi* y *phylakes*. Éstos dos últimos se pueden identificar perfectamente con los “Eupátridas” que se encargaban de los principales sacerdocios, y eran por excelencia, como miembros preeminentes del Areópago, guardianes de la Constitución. Sin embargo en la *Vida de Solón* de Plutarco⁴⁶ son las mismas tribus, denominadas según la ocupación de sus integrantes, las que se consideran como *bioi*.

Está claro que con el tiempo se mezclaron varias tradiciones y que en torno a “los Eupátridas, *Georgoi/Geomoroi/Agroikoi* y *Demiourgoi*” se llevaron a cabo una serie de “teorizaciones” y especulaciones en los s.V, IV y posteriores que tendrían ya al final poco que ver con la realidad.⁴⁷

Lo que nos interesa, sin embargo, es la relación de estas tradiciones tanto con el sinecismo de Teseo, que adquiere en la leyenda, como se vio en el primer capítulo, muchos rasgos del propio Solón, como con las cuatro tribus de Ión y la ordenación del Ática según las mismas en trittyes, fratrías o *ethne*, organización que, tal y como hemos postulado, se adscribe al legislador del s.VI.

El hecho de que probablemente la mención en la tradición de “Eupátridas”, “*Georgoi*” y “*Demiourgoi*”, sea una trasposición a la leyenda de alguna reforma de Solón, es lo que hace que se encuentren tanto en la historia de Teseo como en la de Ión, ambos, por motivos diferentes, vinculados con el legislador.

⁴⁶ Plu., *Sol.*, 23.5.

⁴⁷ Véase D.H., 2.8; Pl., *R.*, 369 c- 376; 415 a; Pl. *Criti.*, 110 c; 112 b; Pl., *Ti.*, 24 a-b. Arist., *Pol.*, 1268 a 16-20; Arist., *Pol.*, II, 8, 1267 b 30-33. Figueira, *op.cit.*, “The Ten Archontes...”, pp. 459-460. El hecho de que, como señala Figueira (p. 461), en estas clasificaciones se separe a los agricultores (*georgoi* o *geomoroi*), propietarios de tierra, de la clase guerrera (*ta hopla echontes*) indica el elemento especulativo y “teorizante” de estas reflexiones; además Diodoro Sículo (1.28.5), aludiendo precisamente a esta tradición de Eupátridas, *Geomoroi* y *Demiourgoi*, atribuye a los campesinos (*Geomoroi*) la particularidad de poseer armas y de defender al estado. Por otro lado Plutarco (*Sol.*, 23) menciona la tribu de Hopletes, una de las tribus en la que, según nuestra interpretación, se incorpora el demos (*Agroikoi* y *Demiourgoi*), como el “*genos machimon*” (guerrero).

Por otra parte la medida real que se encuentra detrás de esta tradición debemos situarla a comienzos del s.VI, pues Aristóteles menciona, en la *Constitución de Atenas*, 5 arcontes “Eupátridas”, 3 “*Agroikoi*” y 2 “*Demiourgoi*”, elegidos después de la crisis de Damasias, hacia el 582/580.⁴⁸

Los *Agroikoi*, identificados en las fuentes con los *Georgoi* y *Geomoroi*, eran, según las fuentes, campesinos, propietarios de una parcela, y en ese sentido podrían equipararse, como supone Wüst, a los *zeugitai* de Solón, es decir a los agricultores del Ática que comienzan a caracterizarse también como hoplitas, con capacidad para costearse el armamento para la guerra; de todas formas no existiría una equivalencia completa, ya que también podían estar incluidos pequeños campesinos, cuya riqueza no ascendiera a las 200 medidas necesarias para formar parte de los zeugitas, y que, por tanto, se hallaban englobados en la categoría de *thetes*⁴⁹.

Los *Demiourgoi*, llamados también *technitai*, serían, como indica el léxico de Hesiquio y otras fuentes, artesanos, pero junto a ellos probablemente también poetas, adivinos, médicos, navegantes o jornaleros *-latris-*, como menciona Solón en su poesía. Tal vez también había entre ellos campesinos desposeídos de tierras y antiguos *hectemoroi*, la mayoría de los cuales podrían identificarse con la clase soloniana de los *thetes*. De todas formas, entre los *Demiourgoi* podía haber algunos (artesanos, adivinos, poetas, médicos...) que llegasen por censo también a la categoría de zeugitas. Solón promovió el artesanado en la ciudad como ponen de manifiesto las fuentes y han subrayado varios

⁴⁸ Arist, *Ath.*, 13.2.

⁴⁹ Los *Georgoi* son también llamados *Geomoroi*, término que, según Figueira (*op.cit.* “The Ten Archontes...”), estaría relacionado con “*hektemoroi*”. Los *Georgoi* o *Geomoroi* serían, frente a los *hektemoroi*, los que poseían una porción de tierra: p. 463. Wüst, *op.cit.*, “Zu den Prutaneis...”, identifica a los “*Geomoroi*” con los zeugitas de la clasificación de Solón (p. 190). Véase Pl., *Lg.*, 737 e; Arist, *Pol.*, IV, 9, 1329 a 41-10, 1329 b 1. Hsch. s.v. *agroikoi* y *agroiota*. Como hoplitas: notas 37 y 47.

autores⁵⁰. El término de *demiourgos* utilizado por Aristóteles para los artesanos junto con *technitai* y *banausoi*, está muy cerca también de los asalariados, los obreros o jornaleros en general, englobados en la categoría de *thetes*, aunque, frente a *banausos*, el término “*demiourgos*” no es peyorativo e incluso puede ser laudativo. En Homero se designan así incluso personas de cierto rango como los heraldos, y en otras ciudades del Peloponeso se denominaba de este modo a un magistrado. Aunque en Atenas la evolución del término es distinta y en esta ciudad significa claramente “artesano” (en ocasiones de bajo *status*), en época de Solón algunas de las personas englobadas en esta categoría podrían llegar a la clase censitaria de *zeugitas* y tener así acceso, al menos teóricamente, a la magistraturas.⁵¹

Existen otros dos indicios que indican efectivamente la presencia de estas “categorías”, Eupátridas, *Georgoi* y *Demiourgoi* dentro del Consejo. Los 10 arcontes designados tras Damasías como Eupátridas, *Georgoi* y *Demiourgoi*, fueron muy probablemente *elegidos*

⁵⁰ Hsch., s.v. *demiourgoi*. D.S., 1.28.5. Figueira, *op.cit.*, “The Ten Archontes...”, p. 460. Posiblemente muchos de los “*Demiourgoi*” de principios del s.VI estarían concentrados en el *asty*. Sol., 1.43 ss (Rodríguez Adrados, *Líricos*, I, p. 185-186. Los artesanos crecieron mucho con las reformas de Solón, que favoreció las *technai*: A. Mele, *op.cit.*, *Il commercio*, p. 71; Plu., Sol., 22.1-3. Con Solón se promociona la actividad artesanal entre los ciudadanos y extranjeros, y se produce un aumento del *demos* urbano: Lévêque, *op.cit.*, “Formes de contradictions...”, p. 524; este autor considera a los “*Demiourgoi*” como los artesanos (p. 526). Mossé, *op.cit.*, “Classes sociales...”, p. 409: *zeugitas* y *thetes*, sin que haya correspondencia absoluta, son *Agroikoi* y *Demiourgoi*.

⁵¹ Sobre *Demiourgoi* véase K. Murakawa, “*Demiourgos*”, *Historia*, 6, 1957, 385-415 (mientras que en Atenas, y en general en las ciudades jonias, *Demiourgos* tenía un significado de “artesano” de bajo *status*, en otras ciudades, especialmente del Peloponeso, se designaba con este término a un magistrado: véase R. Osborne, “Law and Laws. How do we join up the dots?”, en *The Development...*, *op.cit.*, L.G. Mitchell y P.J. Rhodes, eds., 74-82, p. 79 y notas 18, 19 y 20); *demiourgoi* como artesanos: D.W. Tandy, *Warriors into Traders. The Power of the Market in Early Greece*, Berkeley, 1997, pp. 107-8. Sobre los artesanos a los que se denominaba *demiourgoi*, *technitai* y *banausoi* aunque con distintas matizaciones, véase: E. Lévy, “L’artisan dans la Politique d’Aristote”, *Ktema*, 4, 1979, 31-46, especialmente pp. 33, 36-37: dentro de los “artesanos” están integrados, en ocasiones en Aristóteles, las categorías de comerciantes y *thetes*; aunque no significa exactamente lo mismo, a veces Aristóteles incluye dentro de los “artesanos” (*demiourgoi*, *technitai* o *banausoi*) a todos aquellos que trabajan fuera de la agricultura; véase también E. Lévy, “La dénomination de l’artisan chez Platon et Aristote”, *Ktema*, 16, 1991, 7-18. Aunque el término *demiourgos* no es peyorativo como *banausos*, e incluso puede ser laudativo, ambos vocablos pueden intercambiarse (Lévy, “L’artisan...”, p. 33), e incluso *demiourgos* puede ser utilizado para una categoría baja de artesano (Lévy, “L’artisan...”, p. 40).

por el Consejo, ya que era este órgano, como pone de manifiesto Aristóteles (para la docimasía y *euthyna* de estos magistrados), quien probablemente escogía a los arcontes. Generalmente este control de los arcontes por parte de la *Boule* al que alude Aristóteles se ha rechazado porque no cuadra con la visión tradicional que lo atribuía al Areópago, que desempeñaría con seguridad en el s.VII estas funciones. Sin embargo, según nuestra interpretación en la que el Consejo de Solón es heredero del Areópago de 300 del s.VII, esta noticia de la *Constitución de Atenas* encaja perfectamente. Estos diez arcontes, dada la situación de emergencia y de excepción, serían miembros del propio Consejo de 400; tal vez no sustituirían a los 9 arcontes, sino al arconte epónimo, como sugieren Mossé y Figueira⁵².

En el caso de que estos 10 arcontes fuesen miembros del Consejo podrían sacarse conclusiones acerca de la composición de la *Boule* de 400, o por lo menos de parte de ella.

En la descripción de la *Constitución de Atenas* de la crisis provocada por Damasías se alude a la reacción de los Eupátridas aliados con estos “misteriosos” *Georgoi* y *Demiourgoi*, lo que dio pie a la interpretación de Figueira, que mencionamos en otro capítulo, de la reacción “eupátrida” frente a un intento tiránico por parte de un aristócrata, Damasías, probablemente procedente de alguna zona alejada del *asty*. Tal vez Damasías era, como el mismo Pisístrato (y como podría sugerir el nombre), de la zona de Braurón. Es decir, como postula Figueira, entre estos 10 arcontes sólo estarían representados grupos del *asty*⁵³. De esta forma se entiende también la relación en las fuentes de los *Georgoi* y *Demiourgoi* con a los “Eupátridas”, que en la organización del

⁵² Para la docimasía y *euthyna* de los arcontes por parte del Consejo, véase más arriba, nota 30. Figueira, *op.cit.*, “The Ten Archontes...”, p. 449. Mossé, *op.cit.*, “Classes sociales...”, p. 405.

⁵³ Figueira, *op.cit.*, “The Ten Archontes...”, p. 470 ss: sólo grupos del *asty* estarían representados entre los 10 arcontes. Damasías: véase cap. 4º, nota 24. Rhodes, sin embargo (*op.cit. Commentary...*, p. 182), supone que Damasías era Eupátrida.

s.VII se corresponden con los nobles más relacionados con la ciudad misma (del *asty* y *Pedion*), frente a los *Paraloi* o *Diacrioi*, ya que había sido precisamente esta zona del *asty* la que se “desdobló” con Solón para dar cabida en el Consejo a un demos posiblemente procedente en su totalidad de esta parte central del Ática.⁵⁴

Algunos autores han sugerido que los 10 arcontes 5 “Eupátridas”, 3 “*Agroikoi*” y 2 “*Demiourgoi*” eran diez “*prokritoi*” (posiblemente los diez *prokritoi* de una *phyle*) de los que elegían las tribus (10 de cada tribu) para ser sorteados como arcontes; esta forma de elegir a los magistrados se atribuye en la *Constitución de Atenas* a Solón, y aunque haya sido puesto en duda por algunos autores, el hecho de que los *prokritoi* se asociaran también con Teseo, que adquiere en su actuación política (como por ejemplo la forma de realizar el sinecismo y organización de la población en Eupátridas, *Georgoi* y *Demiourgoi*) muchos rasgos del propio Solón, puede apuntar efectivamente al legislador. Además en el Vaso François del 580-70, que refleja muchas de las transformaciones de época de Solón, aparece inscrito “*Prokritos*”, como uno de los acompañantes de Teseo hacia Creta. Todo ello permite dar mayor credibilidad a la noticia de Aristóteles.

Frente a la corriente centrífuga, representada en el Consejo por los *Paraloi* y *Diacrioi*, que se manifiesta en el intento de tiranía de Damasías, se impone un control eupátrida, de la zona del *asty* y *Pedion*, en colaboración con los representantes del demos de esa misma zona que todavía mantendrían lazos “clientelares” con los aristócratas de su territorio. También en el asunto de Cílón se produjo una reacción contra el tirano por parte del demos que acudió desde el campo (*pandemei ek ton agron*), dirigido

⁵⁴ Esto ayudó a que se desarrollase la visión de los Eupátridas, como “toda la nobleza del Ática” (en Plu., *Thes.*, 25), cuando en principio una de sus acepciones, como se vio en otro capítulo (cap. 4º), pudo ser su identificación con una parte de la aristocracia relacionada con la zona del *asty* y su entorno y asociada con la realeza, y por ello de más “categoría” que el resto de los *aristoi* del Ática. Para los agricultores como hoplitas principalmente de la zona del *asty*: cap. 5º, nota 114.

probablemente por los *aristoi* con los que mantendrían vínculos clientelares y de dependencia.⁵⁵

En el siglo VI se suman a las luchas aristocráticas entre facciones por el poder las reivindicaciones de un demos, sobre todo de la parte central del Ática, más consciente y autónomo, que sin embargo seguiría manteniendo relaciones clientelares con los *aristoi* de su zona, aunque, por otro lado, habría adquirido, a través del Consejo de Solón, un poder político restringido, con el que había que contar, pero que era también manipulable.

Se puede suponer, por tanto, si estos diez *prokritoi* representaban a la zona del *asty* (la *phyle* de Geleontes en el Consejo, aunque también podría tratarse de la *phyle* de Hopletes, relacionada con el Pedion, que tendría la misma composición), que de los 100 miembros del Consejo de la *phyle* de Geleontes, 50 eran *gene* Eupátridas y los otros 50 *gene* eran *Agroikoi* y *Demiourgoi* (tal vez 30 y 20 respectivamente), entre los que se encontraban miembros (aunque no todos) de la clase censitaria requerida para el arcontado (zeugitas).

De esta forma el número de arcontes elegidos, 5 “Eupátridas”, 3 “*Georgoi*” y 2 “*Demiourgoi*”, puede dar una idea de la organización de este Consejo. Como en el s.VII, estaría dividido en grupos de 50, del mismo modo que el de Quíos, que toma como modelo la *Boule* de Atenas. Hemos postulado también más arriba que, como Consejo heredero del de 300 *gene aristoi* del s.VII, mantuvo posiblemente el mismo número de

⁵⁵ Lambert, *op.cit.*, *The Phratries...*, p. 376, sugiere que tal vez estos diez eran los diez *prokritoi*; véase Arist., *Ath.*, 8.1; Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*, p. 146 ss (este autor acepta la noticia de la *Constitución de Atenas*, frente a la versión contradictoria de la *Política*); en contra: Figueira, *op.cit.*, “The Ten Archontes...”, pp. 472-3; D., *Neera* (59), 75, lo relaciona con Teseo. *Prokritos* inscrito en el vaso François, como acompañante de Teseo: véase cap. 7º, nota 23; véase sobre la elección de arcontes, la nota 30. Atentado de Cilón: Th., 1.126. Tal vez no es una casualidad que la primera mujer de Egeo, el representante principal de la zona del *asty* y Pedion, Eupátrida por excelencia, fuera “Meta”, hija de Hoples, el héroe epónimo de la tribu de Hopletes. Para las relaciones de dependencia del demos a través de las fratrías frente a los *aristoi* de las mismas: véase cap. 2º, p. 72 ss y nota 47.

gene de *aristoi*, a los que se añadieron nuevos *gene* del demos (otros 100, formando la *Boule* de 400).

Es posible que la antigua zona central del *asty* y Pedion (que aportaría a la *Boule* del s.VII 100 miembros) se dividiera en dos para que, sin dejar de estar representados los 100 Eupátridas del s.VII (ahora 50 Eupátridas de “Geleontes” del *asty* y 50 Eupátridas de “Hopletes” del Pedion), pudiese tener también cabida el demos de esta zona del *asty* y Pedion con más tradición y conciencia como hoplitas (además de los artesanos recientemente instalados o, al menos, promovidos por Solón en la ciudad); la tribu de *Aigikoreis*, que se identificaría con la antigua Paralia, aportaría al Consejo 100 *gene* (como en el s.VII, 100 *aristoi* divididos también en dos grupos de 50) y la tribu de *Argadeis* (la Diacria) otros 100 *gene* (también 100 *aristoi* en dos grupos de 50).⁵⁶

Por último es posible que, como hemos supuesto para el Consejo del s.VII, el de Solón también tuviera una “versión” política y otra militar, como “Consejo de guerra”. En este último campo es en el que estaría dividido en 12 *trittyes* (las *trittyes* a las que alude la *Constitución de Atenas*, 8.2, como subdivisiones de la tribus, que no eran operativas en el Consejo de 400), tres por cada *phyle*. Es decir las *nuevas trittyes* de Solón, que seguirían teniendo el significado de “un tercio”, en este caso de las *phylai*, tendrían una finalidad exclusivamente militar, dentro de este supuesto Consejo de guerra. Un reflejo de este Consejo de guerra paralelo al de 400 (a diferencia de la *Boule* del s.VII que formaría un único Consejo político-militar, también con atribuciones judiciales) es el texto de las leyes de Platón que alude a un *Consejo de 360*. Muchas de las características

⁵⁶ Podría suponerse que también estas dos tribus que hemos identificado con la Paralia y la Diacria estuvieran representadas en el Consejo con 50 miembros *aristoi* y 50 del demos. Esto supondría reducir el número de *gene* aristocráticos (de estas zonas, pero no de la zona central, Eupátrida) con respecto al Consejo anterior del s.VII, además de admitir la posibilidad de que en esas fechas el demos de la Diacria o la Paralia pudiera desplazarse hasta Atenas para asistir a las reuniones regulares de un Consejo de estado.

de la ciudad ideal de Platón pueden ser una adecuación de la constitución de Solón. Jacoby así lo piensa con respecto a los exégetas, especialmente a la creación de los “pitocrestos”, que atribuye a Solón. Platón menciona, en relación a la elección de exégetas, las cuatro tribus, según nuestra interpretación instauradas por el legislador. Además su ciudad ideal no tendría 10 tribus, como las clisténicas, sino 12, que podrían equipararse a las 12 trittyes de Solón. Es muy probable que Platón tuviera una información de excepción en relación a las medidas de Solón, ya que seguramente pertenecía a su propia familia o a otra afín a ella. El filósofo menciona un *Consejo formado por 360 consejeros, es decir 30 docenas, repartidos en cuatro grupos de 90 según cada una de las cuatro clases definidas por la renta (ton timematon)*.⁵⁷

El Consejo en su *versión militar* estaría compuesto, por tanto, por 12 trittyes, tres por cada una de las cuatro *phylai*, con 30 miembros o *gene* cada una (en Platón, al revés, treinta docenas), formando un total de 360. Esta compleja organización realizada en torno al Consejo en su versión militar habría dado pie al tan discutido texto de Aristóteles (fr. 3º) de una ordenación “ancestral” en cuatro tribus divididas en trittyes

⁵⁷ Pl. *Lg.*, 5, 756 b; 6, 759,c-d; 5, 745 b-e (la ciudad tenía doce partes y los ciudadanos también estaban divididos en estas doce partes); véase más arriba, nota 42; Pl., *Lg.*, 6, 755e: 12 taxiarcos, uno por cada tribu; en la reunión del ejército se sientan por separado los hoplitas, los *hippeis* y, en tercer lugar, todo el cuerpo guerrero que acompaña a estas fuerzas; aunque Platón alude a 30 docenas en lugar de a “12 treintenas” (Pl. *Lg.*, 5, 756 b), como proponemos aquí, en otro lugar (Pl., *Lg.*, 5, 745 b-e) menciona que la ciudad ideal tendría 12 partes (como las doce trittyes de Solón). Jacoby, *op.cit.*, *Atthis...*, pp. 20-21 (leyes de Solón en Platón). Sobre las relaciones de Platón con Solón y Critias, en cuya familia tal vez se preservó la memoria de las reformas de Solón, como afirma Platón (*Criti.*, 113 a-b: Critias alude a que los manuscritos de Solón estaban en manos de sus abuelos): véase cap. 4º, p. 187, nota 61. Para los “pitocrestos”: véase cap. 1º, nota 83; cap. 3º, nota 113 y cap. 4º, nota 112. Para el pensamiento político de Platón, véase L. Rossetti, “Como instaurare un nuovo assetto costituzionale secondo Platone”, *Gerión*, 3, 1985, 63-77; Piérart, *op.cit.*, *Platon et la Cité grecque...*, pp. 66 ss (división de la población en 12 tribus), 89 ss (organización del Consejo de 360) y 250 ss (organización del ejército); Platón alude también a la división de la sociedad en las *Leyes* en clases censitarias (Piérart, *op.cit.*, *Platon et la Cité grecque ...*, p. 49) y en la *República* en clases “funcionales” (agricultores...: Piérart, *op.cit.*, *Platon et la Cité grecque*, p. 49 ss) a imitación de los egipcios, lo que recuerda la “doble” división de Solón en clases censitarias y en *gene*, influenciado como parecen sugerir las fuentes, por su viaje a Egipto: véase más arriba, nota 43 (Ruschenbusch); para los viajes de Solón y la posibilidad de que el legislador viajase a Egipto en su juventud, véase más arriba nota 11.

(que se equiparan erróneamente a las fratrias y *ethne*), con 30 *gene* cada una, formando un total de 360 *gene*.

En el “Consejo de guerra” de Solón se reunirían, en lugar de 100 (como para el Consejo en su versión política), 90 de cada una de las tribus (en Platon, 90 de cada una de las cuatro clases) agrupados por *phylai* en tres grupos llamados trittyes (tres en cada una de las *phylai*, formando un total de 12 trittyes), de 30 *gene* cada uno. Es posible que, mientras que a las fratrias pertenecía toda la población, las trittyes existieran sólo por referencia a este Consejo. Los *gene*, en principio (s.VII) sólo aristócratas, aumentan al incrementarse el número de personas, del demos, que participaba en este “Consejo de guerra” (y en el Consejo político-judicial).

La *Boule*, como Consejo de guerra, la formarían por tanto, tres trittyes de *Aigikoreis* (de la Paralia), es decir 90 *gene*; tres de *Argadeis* (de la Diacria), otros 90 *gene*; tres de *Geleontes*, con 90 *gene*, más tres trittyes de *Hoplites* con 90 *gene*. En esta “versión armada del Consejo” (a diferencia del Consejo político de 400) no entrarían los thetes, ya que no participaban en la guerra como hoplitas, pero sí probablemente entraban *gene* del demos que llegasen a la clase de zeugitas. El hecho, por tanto, de que, a diferencia del s.VII, no coincidiesen *todos* los miembros del Consejo político con los del Consejo de guerra, ya que en él no estarían representados los de la clase censitaria de los thetes que no podían costearse el armamento de hoplitas (aunque sí podían ser reclutados, probablemente desde este Consejo militar, para la guerra), fue lo que provocó esta diferencia en el número de miembros, 400 y 360, ambos documentados por las fuentes. De esta forma los thetes participaban sólo, como menciona Aristóteles, en la Asamblea y

en los tribunales, es decir la Heliea (que sería el Consejo en su vertiente judicial con 401 miembros) aunque en ella sólo participaban de forma restringida.⁵⁸

En las fuentes tardías, que, como se vio en el capítulo anterior, reinterpretan y reelaboran de forma artificiosa datos válidos para esa época, se encuentran indicios de la relación de los *Georgoi* y *Demiourgoi* con los *gene*. En el fragmento 3º de la *Constitución de Atenas* se consideran *gennetai* los *Georgoi* y *Demiourgoi* repartidos en las cuatro *phylai*. Es decir, los miembros del demos se constituyen en *gene* no porque se consideren a partir de Solón aristócratas, sino porque comienzan a participar en este órgano de gobierno y militar, la *Boule*, por referencia al cual, según nuestra hipótesis, existían los *gene* (en el fondo una categoría “social”: familias de linaje) como *designación política o militar*. El desconocimiento o el conocimiento parcial de los órganos de gobierno de la época arcaica, dio pie a las confusiones y teorizaciones posteriores (como el fragmento 3º de Aristóteles) sobre las que se fundan interpretaciones modernas que consideran a toda la

⁵⁸ Arist., *Ath.*, 7.3. Un cuestión fundamental que quedaría por resolver es la relación de los nuevos *gene* del demos con las fratrías. Probablemente la reunión de la Asamblea se llevaría a cabo partiendo del *phraterikon grammateion* (véase cap. 5º, nota 100), es decir a partir de las fratrías; también es probable que el conjunto del demos (el *laos*) pudiera ser reclutado para la guerra desde este Consejo militar a través de las fratrías. Es posible que, como han supuesto varios autores, en época de Solón aumentara el número de fratrías, en las que estarían inscritos todos los ciudadanos atenienses, pues era el marco de la nueva ciudadanía (véase el cap. 2º). Tal vez, si en el s.VII había 30 fratrías, posibilidad que se planteó al relacionar los 10 *aristoi* elegidos de cada fratria en la ley de Dracon con el Consejo de 300, en época de Solón quizá aumentó el número a 40 (en relación al número del Consejo de 400), lo que quizás supondría el desdoblamiento de las fratrías de la antigua zona del *asty* o *Pedion* en dos (hay algunas fratrías que tenían su centro en la ciudad, pero también en el campo, como la de *Geleontes*, *Thymaitadai* o *Medontidas*: véase cap. 5º, nota 4; cap. 4º, nota 58; Hedrick, *op.cit.*, “Phratry Shrines...”, p. 245); para el número de fratrías, véase cap. 5º, nota 128. En cualquier caso el aumento del número de fratrías pudo hacerse también con el objetivo de integrar en la ciudadanía a personas extranjeras que se habían ido asentando en el Ática: ley de naturalización de extranjeros (Plu., *Sol.*, 24; Manville, *op.cit.*, *The Origins...*, pp. 113, 122 y 134 ss: véase cap. 2º, nota 44); la historia del propio lón, extranjero, tal y como se conoce en Eurípides, podría ser la referencia mitológica a esta situación. Solón reintegra también a “antiguos atenienses” que habían tenido que abandonar el Ática, exiliados o vendidos como esclavos por deudas: “A Atenas, nuestra patria fundada por los dioses, devolví muchos hombres que habían sido vendidos, ya justa ya injustamente, y a otros que se habían exilado por su apremiante pobreza” (*Sol.*, 24; traducción Rodríguez Adrados, *op.cit.*, *Líricos*, vol.I, p. 101-102). Sobre la ley de naturalización véase D. Whitehead, *The Ideology of the Athenian Metic*, Cambridge, 1977; este autor considera que Solón no promovió la integración de extranjeros en el Ática, y que la afluencia de extranjeros descrita por Plutarco (*Sol.*, 22.1) muestra la situación que se encontró el legislador, no la que él dejó: p. 142.

población englobada en “los 360 *gene*”, que en realidad es el número de consejeros (como por otro parte señala Platón) de la *Boule* en su versión militar. Además en este mismo fragmento se alude a que la organización en *Georgoi* y *Demiourgoi* en relación a las *phylai*, por las que se constituía el Consejo de 400, sólo existió hasta Clístenes. A partir del mismo, según Aristóteles, ya no se podían conocer los *gene*, tomando como referencia las tribus, ya que, según nuestra interpretación, los *gene*, que formarían el Consejo, dejan de ser una “categoría política”.⁵⁹

En la *organización militar* también se encuentran las naucrarias, 48 en total, repartidas entre todos los territorios, como los demos posteriores, y que funcionarían como subdivisiones de las tribus, según las fuentes, aunque tal vez lo eran de las tres zonas⁶⁰. Tal vez es en este momento, como supone Spence⁶¹, cuando se establece la caballería de 96 jinetes, dos por cada naucraria, mencionada por Pólux, que funcionaría como una patrulla de control de la zona costera y fronteriza.

El establecimiento por tanto de este Consejo de Solón, de 400 miembros en su “versión política”, 100 por cada tribu, que funcionaría probablemente también como *Heliea*, y de 360 miembros en su “versión militar” (ambas cifras documentadas, la primera por Aristóteles atribuida directamente a Solón, y la segunda indirectamente en el Consejo

⁵⁹ Véanse más arriba nota 40 y 41. Sobre el significado de *gene* véase el apéndice al cap. 5º. El Consejo en su versión militar estaría formado a partir de Solón por 360 *gene* (por 400 *gene* en su versión política), es decir por 360 familias representadas por uno de sus miembros; la mayoría de los *gene*, como antiguamente, seguirían siendo “linajes” aristocráticos, aunque ahora también familias del demos, posiblemente los luego considerados “*oi to genei me katharoi*” (Arist. *Ath.*, 13.5).

⁶⁰ Aunque Aristóteles (*Ath.*, 8.2) y Pólux (8.108) mencionan las 48 naucrarias como subdivisiones de las 4 tribus, sin embargo su consideración como circunscripción territorial (Arist., *Ath.*, 21.5), no encaja ni con la visión tradicional de las cuatro tribus gentilicias (personales, por tanto), ni tampoco encaja del todo con el esquema que hemos postulado en este capítulo (pues supondría 24 naucrarias de la zona central del Ática, lo que es mucho en comparación con las 12 de la Paralia y las 12 de la Diacria); por otra parte las 48 naucrarias no eran tampoco la base sobre la que se elegía a los Consejos de 400 y de 360 (ya que ninguna de estas dos cifras es divisible por 48). De esta forma si se acepta, como proponen las fuentes, un carácter territorial para las naucrarias de Solón, podría postularse que fuesen establecidas por referencia a las tres zonas tradicionales (en cada una, 16 naucrarias).

⁶¹ Spence, *op.cit.*, *The Cavalry...*, p. 11; véase cap. 5º, pp. 298-299, nota 120. Poll., 8.108.

“ideal” de Platón y en fr. 3º de la *Constitución de Atenas*) es, a pesar del desconocimiento posterior, una pieza central en el desarrollo de la política del s.VI.

Una cuestión que podemos plantear es si esta nueva *Boule* pervivió a lo largo del s.VI. Según el análisis efectuado más arriba, en el momento de la crisis de Damasías en el 582 el Consejo funcionó, manipulado en este caso por la facción Eupátrida de Pedion, para estabilizar la situación e impedir probablemente un intento de tiranía. Posiblemente, como ha supuesto Figueira, la elección del nuevo gobierno, así como, en nuestra interpretación, la reunión del ejército, es decir de este “Consejo de guerra”, se llevaría a cabo en el momento de las Panateneas, como posiblemente en el s.VII se hacía en la fiesta de las Sinecias⁶². En este sentido tiene cabida la posibilidad, que postulamos ya en el primer capítulo, de una intervención de Solón en la festividad, acompañada por el establecimiento del Leocorion en el ágora nueva⁶³.

Es posible que el Consejo de Solón funcionara con variaciones y adaptaciones a lo largo de todo el s.VI, ya que a finales del mismo, cuando Cleómenes entró en Atenas, intentó “disolver el Consejo y poner en su lugar a 300 del partido de Iságoras”⁶⁴. Se ha supuesto que este “Consejo” del que habla la *Constitución de Atenas* sería la *Boule* de Solón⁶⁵. No tiene sentido la aparición de repente, en estos momentos, del “Consejo” si no hubiese funcionado a lo largo de todo el siglo con mayor o menor regularidad (tal vez con intermitencias) y con modificaciones. Lo que sí podemos postular es una variación

⁶² Figueira, *op.cit.*, “The Ten Archontes...”, p. 466 ss (señala que es precisamente en las Panateneas cuando se asesina a Hiparco). También Robertson destaca la importancia de las Panateneas en relación a la reunión del ejército convocado en ese día, como anteriormente en las Sinecias (era el momento de formar un nuevo gobierno); este autor atribuye el cambio (de Sinecias a Panateneas, para la reunión del ejército) a Pisístrato: *op.cit.*, *Festivals*, pp. 83, 90-91. De todas formas la elección del primer Consejo inmediatamente después de las reformas de Solón fue establecido y elegido por él mismo como señala Plutarco (*Sol.*, 19.1)

⁶³ Véase p. 33 ss del cap. 1º.

⁶⁴ Arist, *Ath.*, 20.3.

⁶⁵ Rhodes, *op.cit.*, *Commentary...*, p. 153: la *Boule* que resistió a Cleómenes en el 508/7 se identifica con ésta de 400 miembros de Solón.

en su composición, que sería, a finales de siglo, probablemente mucho más popular. Pisistrato no hizo muchos cambios en la *politeia*, es decir probablemente en los órganos de gobierno de Atenas⁶⁶. Lo que llevaría a cabo el tirano, si suponemos que el Consejo pervivió, sería la introducción en la zona o la tribu de la que tenía la hegemonía, la Diacria, de miembros del demos (independientemente de su procedencia territorial), que funcionarían como su “clientela” particular. Plutarco menciona que “entre los de la facción de la Diacria estaban los de la clase de los thetes”, “*ho thetikos ochlos*”⁶⁷. Aristóteles alude a que la facción liderada por Pisistrato, “la más popular”, estaba compuesta por los que “habían sido privados de sus créditos, por falta de recursos, y los que *no eran de estirpe (genos) pura (oi to genei me katharoi)*, por miedo; y la prueba es que cuando después de la caída de los tiranos se hizo el recuento de ciudadanos (es decir los que participan en los órganos políticos de la ciudad), no les resultó éste favorable a muchos que disfrutaban de la ciudadanía (Cleómenes expulsó a 700 “casas”, *oikiai*, de los atenienses)”⁶⁸. Posiblemente las rivalidades políticas de esas fechas se dirimían, como con Damasías, en el Consejo, en el que Pisistrato habría introducido nuevos miembros

⁶⁶ Las fuentes sostienen el respeto de Pisistrato en relación a las medidas solonianas: Hdt., 1.59.6; Th., 6.54.6; Arist., *Ath.*, 16.8; Plu. *Sol.*, 31.3; A. Andrewes, “The Tyranny of Pisistratus”, *CAH*², III, part 3, p. 406. Véase Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*..., pp. 218-219; según este autor el Consejo de 400 y la Asamblea sí seguirían reuniéndose.

⁶⁷ Plu. *Sol.*, 29. Holladay, *op.cit.* “The Followers...”, postula también este apoyo de los thetes a Pisistrato. Mossé, *op.cit.*, “Classes sociales...”, p. 411: Pisistrato como jefe del demos, aliado con todos aquellos descontentos con las reformas insuficientes de Solón.

⁶⁸ Arist., *Ath.*, 13.4-5 (traducción de Tovar, *op.cit.*) y Arist., *Ath.*, 20: expulsó a 700 casas; Hdt., 5.72. Rhodes, *op.cit.*, *Commentary*...; en contra de este apoyo popular que sostienen las fuentes (Aristóteles -*Ath.*, 13.4-5- y Plutarco -*Sol.*, 29): G.L. Cawkwell, “Early Greek Tyranny and the People”, *CQ*, 45, 1995, 73-86; este autor enmarca la tiranía de Pisistrato únicamente en el seno de las luchas entre facciones aristocráticas del s.VI y no concede al demos ningún papel hasta Clístenes. Sin embargo, aunque está claro que la lucha de Pisistrato por el poder se realiza, como se vio en el capítulo de los Eupátridas, en el marco de la *stasis* dentro de la clase dirigente, también es cierto que el apoyo del demos (o parte de él, es decir sobre todo los thetes y, además, de la zona del *asty*) era sumamente útil para el tirano, además de estar documentado en las fuentes, en Aristóteles, Plutarco y posiblemente también en Heródoto (1.62: se le unieron varios “del *asty*” -probablemente artesanos allí asentados...- y otros de los demos).

del pueblo, ya que, además, como se postuló más arriba, las familias (*oikoi*) del demos se constituían en *gene* en el momento de entrar a formar parte de este Consejo de estado.

Los más fieles seguidores de Pisístrato fueron en principio seguramente thetes, desposeídos de tierras y artesanos, ya que, según Aristóteles, la primera vez que el tirano tomó el poder convenció al demos, posiblemente en la Asamblea, para que le concediese una guardia personal formada por “maceros” (*korynephoroi*), es decir, posiblemente thetes que no llegaban al status de “hoplitas”⁶⁹. Es posible incluso que estos últimos, hoplitas y campesinos “acomodados”, con una relación todavía “clientelar” con los *aristoi* de su zona, se volvieran más adelante contra del tirano (aunque en la primera toma de poder de Pisístrato posiblemente lo apoyaron), como supone Holladay, ya que la tercera vez que volvió al Ática, con tropas mercenarias, tuvo que enfrentarse a un ejército ateniense en *Palene*, centro de la tribu de los “Hopletes”; además cuando se instaló en Atenas reunió al ejército, probablemente a este “Consejo de guerra” de 360 (en el que, del demos, sólo estaba representada la clase de hoplitas), para quitarles las armas, y tal vez los sustituyó por un cuerpo permanente de 300 maceros⁷⁰.

⁶⁹ Arist., *Ath.*, 14.1. Heródoto (1.59) dice que los miembros del demos que se unieron a Pisístrato cuando tomó el poder por 3ª vez, eran “*ek ton aston*”, pero también del campo: Hdt., 1.62 (tal vez desposeídos de tierra y artesanos concentrados en la ciudad, pero además campesinos menos favorecidos, algunos de ellos también hoplitas: véase la nota anterior). Los *korynephoroi* en otros lugares, como Sición, tienen un status “indefinido” entre la libertad y esclavitud, como serían en Atenas los thetes o hectémoros: Poll., 3.82-83.

⁷⁰ Arist., *Ath.*, 15, 4 (Rhodes, *op.cit.*, *Commentary...*, pp. 210-213). Polyæn., 1.21.2. Th., 6.58; Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, p. 33. Probablemente fue una sesión de la asamblea la que concedió a Pisístrato la guardia de “maceros”: Holladay, *op.cit.*, “The Followers...”; este autor sugiere que el Consejo de Solón, en el que no estaría incluida la clase de los thetes aunque sí la de los hoplitas (según nuestra interpretación, los thetes sí formarían parte del Consejo “político”, aunque no del “Consejo de guerra”), era contrario al tirano, porque estos últimos habían adquirido con Solón unos derechos de los que no gozaban los thetes; por este motivo, según Holladay, el tirano los convocó para quitarles las armas (p. 51-52). Sin embargo, Pisístrato en su primera toma de poder posiblemente fue apoyado por casi todo el demos, también por los hoplitas, entre los que gozaría de popularidad por su campaña como polemárcos contra Mégara; además, el tirano consigue de la asamblea una guardia personal: Arist., *Ath.*, 14.1; P. Lévêque, *op.cit.*, “Formes de contradictions...”, p. 527; véase también D. Plácido, “El estratega en la ciudad democrática”, *op.cit.*, pp. 542-543.

Después de la batalla de Palene, Pisístrato (en su tercera toma de poder) reunió probablemente a este “Consejo de guerra” de 360 (no a todo el ejército), cuyos miembros tenían el armamento de hoplitas, para apoderarse de sus armas y tal vez sustituyó este

El Consejo en su “versión” político-judicial sí habría seguido reuniéndose en la ciudad con una función exclusivamente judicial, como Helica, y con una composición mucho más popular (hasta 700 casas fueron expulsadas por Cleómenes); tal vez, incluso, el Consejo fue reducido de 400 miembros a 300 como antaño, coincidiendo con el número de los 300 maceros⁷¹. Los 30 jueces por demos de Pisístrato serían, del mismo modo que el primitivo cuerpo de los éfetos (de 51) con respecto al Areópago de 300, y el supuesto tribunal del Areópago de 31 de Solón con respecto al Consejo, como una comisión restringida que ejercía un control más directo, que intentaría contrarrestar el poder de los *aristoi* del Ática sobre el demos, con el que mantenía relaciones “clientelares”⁷².

Un indicio de que este Consejo-Helica funcionó como tribunal en época de Pisístrato, compuesto en su mayoría por miembros de su facción, *Diacrioi*, es decir probablemente del demos, es el hecho de que Lico, el representante de esta zona de la Diacria, fuese el patrón de los dicastas, por lo que tal vez, como sugiere Hopper, se llamaba en ocasiones a los jueces “*Diacrioi*”⁷³.

“Consejo de guerra” por otro con la misma finalidad, compuesto por “300 maceros”, como afirma Polieno (1.21.3; sch. Pl. R., 8, 566B). Sobre los maceros de Pisístrato como ciudadanos de Atenas, probablemente de condición modesta, y no como mercenarios extranjeros: M. Bettalli, *op.cit.*, p. 88 ss.

⁷¹ Dada la relación estrecha y la casi total equivalencia del Consejo político con el de guerra (de 300 maceros: véase la nota anterior), es posible que la *Boule* de Pisístrato tuviera 300 miembros y no 400 como la de Solón, lo que cuadraría con los 30 jueces por demos (véase nota 75 del cap 5º; Andrewes, *op.cit.*, “The Tyranny of Pisistratus”, p. 407), tal vez representativos de este Consejo; además, Cleómenes de Esparta a finales del s.VI intentó suprimir el “Consejo de Atenas” y sustituirlo por 300 del partido de Iságoras (Arist., *Ath.*, 20.3).

⁷² Jueces por demos: véase nota 75 del cap 5º. Los jueces por demos de Pisístrato tendría como objetivo debilitar el poder local de los principales terratenientes de cada territorio que mantendrían relaciones clientelares con los campesinos de sus zonas: véase Finley, *op.cit.*, *Políticos...*, p. 47. Areópago de 31 (sch a Esquilo, *Eu.*, 743) tal vez de Solón: p. 123, nota 32 del cap. 3º.

⁷³ Hopper, *op.cit.* “Plain, Shore...”, p. 193, nota 43. Una estatua de Lico siempre a la puerta de los tribunales: Ar., V., 819, 389 ss; Ar., V., 1222: se alude, en un comentario poco claro, a los *Diacrioi*. Lico: Wycherley, *op.cit.*, *Agora III*, p. 148. Harp., s.v. *dekazon*; Sud., y Hsch., s.v. *Lykou dekas*. Poll., 8.121. Este planteamiento supondría la manipulación, con el tirano, de las leyendas en torno a esta facción de la Diacria, que posiblemente en principio (en el s.VII) tenía más afinidades con la del Pedion que la Paralia (véase cap. 5º, p. 286, nota 85), lo que justifica también la noticia de Heródoto (1.59; véase también Arist., *Ath.*, 13.4-5 y Plu., *Sol.*,

Además, como se vio más arriba, con el tirano se inaugura probablemente este espacio de “la Heliea”, cercano al “primitivo *Bouleuterion*” que se estableció posiblemente como la residencia de los Pisistrátidas.⁷⁴

Es posible que Clístenes reviviera la *Boule* de 400 de Solón después de la tiranía, cuando, según Aristóteles, vencido por las “*hetairiai*”, se atrajo al demos, *entregando el gobierno al pueblo*⁷⁵. De forma que después, al llamar Iságoras a Cleómenes, ante su situación de desventaja frente a Clístenes, el Consejo con el que se enfrentó el rey de Esparta sería éste de 400 miembros inaugurado por Clístenes⁷⁶, según el modelo del Consejo de 400 de Solón (aunque con una composición más popular probablemente) y que funcionaría como un consejo provisional algunos años hasta constituirse, después de la reforma de las tribus, el de 500 miembros⁷⁷. A este Consejo de 400 es al que, en principio, se habría vinculado la ley del ostracismo de Clístenes, en la que se necesitaba significativamente al menos 200 votos para expulsar a alguien del Ática⁷⁸.

13) de que con Pisístrato se levantó, con miras a la tiranía, una tercera facción, los “*hyperakrioi*”, aludiendo posiblemente no tanto a los aristócratas de esta antigua zona del ática (Diacria), como a la facción compuesta por un demos posiblemente heterogéneo que secundó y siguió a Pisístrato; véase A. Andrewes, *op.cit.*, “The Tyranny of Pisistratus”, p. 397.

⁷⁴ Véase capítulo 2º, p. 101, nota 108. Tal vez el tirano vivía en esta residencia del ágora, mientras que la Acrópolis constituía el lugar al que iba a refugiarse en los momentos de peligro.

⁷⁵ Arist., *Ath.*, 20.1.

⁷⁶ Arist., *Ath.*, 20.2-3.

⁷⁷ Arist., *Ath.*, 21.2 (reforma de las tribus); Arist., *Ath.*, 21.3 (Consejo de 500).

⁷⁸ Arist., *Ath.*, 22.1. Para la ley del ostracismo de Clístenes en la que se alude a la necesidad de al menos 200 votos (Código del Vaticano): J.J. Keaney y A.E. Raubitschek, “A late Byzantine account of ostracism”, *AJPh*, 93, 1972, 87-91 (supone, por tanto la existencia de un Consejo de 400 anterior a la *Boule* clisténica de 500); N. A. Doenges, “Ostracism and the boulai of Kleisthenes”, *Historia*, 45, 1996, 387-404. Este autor propone que la *Boule* de Clístenes relacionada con el ostracismo sería, con anterioridad a la *Boule* de 500, un Consejo de 400 miembros creado por él en esos momentos y niega la existencia de una *Boule* de 400 con Solón, que no habría tenido nada que tratar y habría sido un órgano redundante de la Asamblea; según él, la *Boule* de Quíos no se puede aducir como prueba porque éste cuerpo tenía una función esencialmente judicial. Sin embargo, tal y como hemos analizado en este trabajo, la *Boule* de Solón era también un órgano judicial, con lo que tendría abundantes casos que tratar (cap. 2º); además el Consejo de Solón es una “prolongación” de lo que hemos supuesto fue el Consejo del Areópago del s.VII, con lo que no sería algo totalmente nuevo y distinto (cap. 3º y 6º). Aceptamos, sin embargo, de este autor la posibilidad del establecimiento de esta *Boule* de 400 provisionalmente (p. 399), pero sobre el modelo de la de Solón, y tras un período, con Pisístrato, de participación del demos en el Consejo, hasta poder hacerse efectivas la reforma de Clístenes de las nuevas tribus y del Consejo de 500 (p. 399-400).

La *Boule* de 400 revivida por Clístenes sería, a diferencia de la de Solón, plenamente popular, y en este sentido continuaría la práctica de reunión del demos en el Consejo iniciada por Pisístrato que, como se vio más arriba, varió la composición de la *Boule* de Solón.

En el capítulo referente al *genos* se aludió a que este grupo de los *gene* del Consejo del s. VII celebraría las Genesias, es decir, ésta constituiría seguramente ya una fiesta pública, probablemente fijada el 5 de Boedromión, coincidiendo con las Boedromias y con el final de las campañas de guerra. Sin embargo aunque fuese un festival público, como probablemente las Sinecias, en ellas participarían únicamente los *gene*, linajes aristocráticos, considerados como grupo político y militar en la polis arcaica y aristocrática del s. VII, cuya actividad primordial, por la que se definían, era la guerra⁷⁹.

En la celebración se conmemoraría a los antepasados o ancestros muertos, por los que se poseía la *eugeneia*, en relación principalmente con su categoría de guerreros. Es posible, como veremos más adelante, que también se celebrase a alguna divinidad como Gea, la diosa Tierra, en su versión curótrofa e incluso Afrodita *Genetyllis*, con la que se

Véase sobre el mismo tema: Ch. Pecorella Longo, "La Bulé e la precedura dell'ostracismo: considerazioni su Vat. Gr. 1144", *Historia*, 29, 1980, 257-281 (si admite la *Boule* de 400; la ley del ostracismo según este autor sería del período entre el final de la tiranía y el exilio de Clístenes).

La intención de Cleómenes e Iságoras de establecer, *frente al Consejo*, un gobierno oligárquico de 300, que tomaría como punto de referencia una situación en la que se excluiría completamente al demos de la *politeia*, como podría ser la situación en el Ática con anterioridad a Solón en el s. VII, da credibilidad a la posibilidad de ese supuesto *Consejo* del s. VII de 300 miembros (igual al de Mirón de Flia: nota 21, cap. 3º). Véase sobre la posibilidad de que ya Clístenes concediera al demos (a la *Boule* y a la Asamblea) el poder de juzgar casos de conspiración contra el estado y de traición, como el de Iságoras: cap. 3º, nota 28.

⁷⁹ Véase apéndice a cap. 5º (*genos*), pp. 323-325. Los funerales de los *aristoi* del s. VIII (hasta finales del mismo, momento de las fases finales del proceso de sinecismo, en el que se establecerían las Genesias y Sinecias) se asocian al mundo de la guerra, mientras que los del s. VII (ya "pacificada" el Ática) evocan el universo del banquete: Polignac, *op.cit.* "Entre les dieux...", pp. 37-38. A principios del s. VII con el sinecismo probablemente se instauraron tanto las Sinecias como las Genesias que se añadieron a la fiesta ancestral de las Boedromias, también reorganizadas en estos momentos (véase cap. 5º, p. 272 ss, nota 61); tanto las Sinecias (que aparecen en el calendario de Nicómaco que se hace remontar a Solón: cap. 5º, p. 292 ss, nota 121) como las Genesias (también en el calendario soloniano: véase más abajo, nota 82) fueron reorganizadas por el legislador, adecuándose a sus medidas políticas y sociales.

asociaría aquella, en el espacio nuevo inaugurado en el momento del sinecismo, al oeste de la Acrópolis, donde se reuniría el Areópago como Consejo político y judicial, pero probablemente también este “Consejo de guerra” (se analizará más adelante).

Esta relación de los ancestros con los muertos en la guerra se ve reflejada en los discursos fúnebres por los caídos en batalla de la época clásica, en los que se aludía siempre a “los *progonoi*”⁸⁰. Esta asociación tiene su origen probablemente en la celebración de las *Genesisias* del s.VII, cuando la conmemoración privada de los padres muertos, las “*Genesisias*” de todos los griegos, de las que habla Heródoto⁸¹, comenzó en Atenas a celebrarse de forma exclusiva por los *aristoi* que recordaban a sus ancestros por los que poseían la *eugeneia*, en relación con su caracterización como guerreros, fijando un día concreto y uniendo la fiesta a las Boedromias dirigidas por el polemenco.

Las *Genesisias* aparecen en el calendario de Solón como una festival público (*heortes tes demotelous*), celebrada el día 5 de Boedromión. En un fragmento del calendario del Código de Nicómaco, que se remonta probablemente a Solón, se alude a una fiesta celebrada el día 5 de un mes no especificado, en la que aparecen los *phylobasileis* y Erecteo, y que algunos autores han relacionado con las *Genesisias*. En esta celebración se conmemoraba a Gea, además de los muertos.⁸²

⁸⁰ Th., 2.34 ss. Pl, *Mx.*, 237, b-c. N. Loraux, *L'invention d'Athènes*, Paris, 1981, p. 29. F. Jacoby, “Patrios Nomos: State burial in Athens and the public cemetery in the Keiramikos”, *JHS*, 64, 1944, 37-66; según este autor la fecha de introducción del enterramiento público de los caídos en batalla con el *logos epitaphios* y el *agon epitaphios* fue el 465/4 (Paus., 1.29.4).

⁸¹ Hdt., 4.26; véase también L.E. Roller, “Funeral Games for historical persons”, *Stadion*, 7, 1981, 1-18.

⁸² Ann. Gr. Bekker, 1, 86. Fragmento del calendario: Oliver, *op.cit.*, “Greek Inscriptions”, *Hesperia*, 4, p. 23; Sokolowski, *op.cit.*, *LSCG*, 1969, nº 17, B. Culto a Gea en las *Genesisias*: Hsch., s.v. *Genesisia*. Véase Jacoby, *op.cit.* “*Genesisia*...” (Apéndice). Autores que han asociado a las *Genesisias* este sacrificio del día 5: Mikalson, *op.cit.*, *The Sacred...*, p. 49. Sobre *Genesisias* véase Parke, *op.cit.*, *Festivals...*, p. 53. Farnell, *op.cit.*, *Cults...*, vol 3, p. 23; Kyle, *op.cit.*, *Athletics*, p. 42.

Jacoby⁸³ ha supuesto que con el legislador del s.VI es cuando la fiesta a la que alude Heródoto para los griegos se estableció en Atenas como una ceremonia pública en un día fijo, pues antes habría sido en la ciudad una celebración privada de los *gene*-clanes aristocráticos. En líneas generales coincidimos con Jacoby salvo en la consideración de que una fiesta propia de la aristocracia en el s.VII no fuese pública, teniendo en cuenta que el “cuerpo cívico” en esos momentos, es decir los que participaban en la *politeia*, eran sólo los *aristoi*.⁸⁴

Es evidente que los funerales públicos inaugurados oficialmente en el s.V tienen sus antecedentes en este festival de las Genesias, ya que en los discursos fúnebres de los funerales se aludía claramente, además de los caídos (“nacidos de la Tierra y autóctonos” como Erecteo) a los ancestros (el primero de ellos era precisamente Erecteo) y a la Madre Tierra, Gea, conmemorados ambos en las Genesias. Otra cuestión es si cuando se instauró el *demosion sema* (cementerio público ligado a la práctica ateniense inaugurada en el s.V de llevar a Atenas a los caídos en la batalla para enterrarlos allí) y los funerales públicos, probablemente ya desde el principio con el *logos epitaphios* y el *agon epitaphios*, se hizo coincidir con el festival anual de las Genesias, como ha supuesto Jacoby.⁸⁵

⁸³ Jacoby, *op.cit.*, “Genesisia...”; las Genesias fueron desde el principio una fiesta relacionada con los muertos, aunque se asoció tardíamente con el natalicio, “*genethlios*”, probablemente como consecuencia de una etimología similar; véase Jácoby, apéndice, pp. 74-75. Humphreys, *op.cit.*, *Family...*, p. 88.

⁸⁴ Sobre los funerales ostentatorios del s.VII con un papel similar a los cultos colectivos, véase apéndice a cap. 5º (*genos*), p. 324, nota 41.

⁸⁵ Celebración anual por los muertos: Pl. *Mx.*, 249b. Arist., *Ath.*, 58.1: el polemenco dirigía el *agon epitaphios*. Según Jacoby (*op.cit.*, “Patrios Nomos...”) los funerales públicos se iniciaron oficialmente en Atenas el año 465/4 (véase más arriba nota 80); este autor propone como hipótesis la posibilidad de que se fijaran el 5 de Boedromión coincidiendo con las Genesias, fiestas pública de los muertos (inaugurada como tal por Solón); el nombre de Genesis habría ido desapareciendo, ya que el festival estatal por los muertos habría ido perdiendo significado, hasta ser revivido en el s. II con las “*Epitaphia*” (no hay inscripciones anteriores al s.II de esta fiesta), sucesoras de las Genesias. Según Loraux no coincidían los funerales públicos con las celebraciones anuales y periódicas por los caídos en batalla organizadas por el polemenco (Arist., *Ath.*, 58.1): *op.cit.* *L'invention...*, pp. 38-9. Relación de las Genesias con las *Epitaphia*, aunque no existe evidencia de la celebración de las Genesias en época clásica: Kyle, *op.cit.*,

Tanto Erecteo como Gea, eran venerados, por lo menos desde Solón, en las Genesias, celebración que, como hemos supuesto por su relación con este grupo guerrero de *gene* y por su cercanía a las Boedromias, quizás también rememoraba de algún modo a los caídos en la batalla.

Es significativo, además, que en las ceremonias en torno a los muertos en la guerra, cuya finalidad era ensalzar, a través suyo, a todo el cuerpo cívico de los atenienses para consolidar su cohesión, se utilicen los mismos términos empleados por los *aristoi*, los *gene*, para definir su nobleza o “buen nacimiento”, *eugeneia*, derivada de sus ancestros. Así por ejemplo, Platón en el *Menexeno* alude a la “nobleza de nacimiento” de los atenienses, que tiene su fundamento “en la procedencia de sus antepasados.... que eran autóctonos y habitaban y vivían realmente en una patria, criados... por la Tierra Madre”; o como menciona Hiperides en su discurso fúnebre: “..pero tratando de ateniense, para quienes el común nacimiento, por ser autóctonos, poseen una “nobleza” (*eugeneia*) imposible de superar, pienso que es superfluo hacer un encomio particular de las familias”⁸⁶.

Athletics, p. 41 ss. En contra de esta posibilidad de la coincidencia de los funerales públicos con las Genesias: C.W. Clairmont, *Patrios Nomos. Public Burial in Athens during the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, Oxford, 1983. Este autor identifica el “*epitaphios agon*” y las “*Epitaphia*” (que no aparecen en las inscripciones hasta el s.II) y supone que, como generalmente en las inscripciones las *Epitaphia* se mencionan a continuación de las *Theseia*, celebradas el 8 de Pianopsión (Pélékidis, *op.cit.*, *Histoire de l'éphébie*, p. 228 ss), las primeras tenían lugar también en Pianopsión (Clairmont, *op.cit.*, *Patrios Nomos*, p. 27) a continuación de las fiestas de Teseo y que ambas habían sido inauguradas por Cimón junto con el *demosion sema* y los funerales públicos en el 475. Para la discusión y los problemas sobre este tema véase: W. Kendrick Pritchett, *The Greek State at War*, part IV, Berkeley-Los Angeles, 1985, p. 106 ss; Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion...*, p. 131 ss; véase también R. Seaford, *Reciprocity and Ritual*, Oxford, 1994; este autor postula que los funerales públicos fueron instituidos en el s.VI, tal vez con Solón, y señala que el festival de las Genesias, remodelado por Solón, contribuyó en gran medida a crear un sentimiento de solidaridad de todo el cuerpo cívico (p. 108 ss).

⁸⁶ Pl., *Mx.*, 237, b-c (traducción de J. Calonge Ruiz et al., editorial Gredos, Madrid, 1983). *Hyp.*, 6 (*Epitaphios*) 6-7 (traducción: J.J. Torres Ruiz, Univ. Granada, 1973). Véase Ober, *op.cit.*, *Mass...*, p. 262.

Se transfieren los valores aristocráticos a todo el cuerpo cívico de los atenienses, que como colectividad tenía unos mismos ancestros (Gea y Helio o Apolo Patroos⁸⁷) por los que poseían, ya como atenienses y no como *aristoi*, la *eugeneia*.

Precisamente es en el mito de Ión (relacionado más arriba con Solón), tal y como lo expone Eurípides, donde se reconoce con claridad esta *eugeneia* común del pueblo ateniense, es decir de todos los ciudadanos, que como autóctonos, herederos de Erecteo “nacido de la Tierra”, *gegeines*, tienen un único linaje común a todos⁸⁸. Esta ideología del s.V, aunque expresada con los mismos términos que en el s.VII (en este caso no un solo linaje sino varios *gene* y ancestros), supone un cambio esencial provocado por la participación del demos en la *politeia* de forma más activa.

Nosotros proponemos que en este proceso de cambio, la legislación de Solón, su manipulación de las tradiciones, y en general todas sus medidas, entre las que está, por supuesto, una reorganización de las *Genesias*, suponen un paso fundamental del que existen varios indicios. Solón restringe en sus leyes la ostentación pública de los entierros privados de los *aristoi*. Además, algunas noticias atribuyen al legislador la exención de la

⁸⁷ Sch. Pl, *Euthd.*, 302, c,d: los atenienses son autóctonos porque descienden de Gea y de Helio, que se identifica con Apolo, el padre de Ión junto con Creusa. Gea y Helio son en algunas versiones (en otras Gea y Urano) los padres de los Tritopátores, “los ancestros” de los atenienses, de los que se delimitó un “témenos” triangular en las cercanías del ágora nueva hacia mediados del s.VI: Phot., Hsch, s.v. *tritopatores* (Filócoro, *FGrH* 328, F 182 y Fanodemo, *FGrH* 325 F 6); H.A. Thompson, “Activities in the Athenian Agora: 1960-65”, *Hesperia* 35, 1966, p. 46. Kearns, *op.cit.*, *Athletics*, p. 76-77. Bourriot, *op.cit.*, p. 1139. R. Garland, *The Greek way of Death*, London, 1985, p. 133. Antonaccio, *op.cit.*, *An Archaeology...*, pp. 264-265. Sobre Helio véase también: Esquilo, *Ch.*, 981; S., *OT.*, 660. Para esta transferencia de los valores aristocráticos al demos: Fouchard, *op.cit.*, *Aristocratie...*, p. 92 y p. 194 ss.

⁸⁸ E., Ión: G.B. Walsh, “The Retic of Birthright and Race in Euripides’ Ión”, *Hermes*, 106, 1978, 301-15. Erecteo nacido de la tierra, “*gegeines*”: Hdt., 8.55; Erecteo, ancestro de los atenienses: Hdt., 8.44. Sobre Erecteo o Erictonio, con quien muchas veces se confundían e identificaban, véase Kearns, *op.cit.*, *The Heroes*, p. 160; véase más adelante, apéndice a cap. 6º, nota 66. Sobre la autoctonía véase N. Loraux, “L’autochthonie athénienne: le mythe dans l’espace civique”, *Annales E.S.C.*, 34, 1979, 3-26; N. Loraux, *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris, 1996; N. Loraux, “Kreousa the Autochthon: A Study of Euripides Ión”, *Nothing to do with Dionysos? Athenian drama in its social context*, J.J. Winkler y F.I. Zeitlin, ed., Princeton, 1990, 168-206. V. Rosivach, “Autochthony and the Athenians”, *CQ*, 37, 1987, 294-306 (este autor defiende que no se unió la idea de Erecteo -y los atenienses-, “nacidos de la tierra” con la de la autoctonía hasta probablemente el s.V).

austeridad de las leyes suntuarias en los entierros de los muertos en la guerra, o la protección por parte del estado de los hijos de los caídos en batalla⁸⁹. Estas medidas van encaminadas a poner en un primer plano a los atenienses que, en calidad de tal, habían luchado por su ciudad-estado, frente a la gloria particular que adquirirían los aristócratas en el combate y la competitividad y rivalidad existente entre las distintas casas, que se pondría de manifiesto en la ostentación de los funerales privados celebrados en y por la ciudad entera. Otra prueba de que esta ideología se está desarrollando en época de Solón es la conversación ficticia, aunque puede reflejar valores del momento, entre Crespo y Solón en la que se ensalza a Telo como el más feliz de los atenienses por haber muerto en combate entre Atenas y sus vecinos en Eleusis; Telo fue además honrado por los atenienses con un funeral público⁹⁰.

Aunque la oración fúnebre (*logos epitaphios*) y los funerales públicos “oficiales” no se iniciaron hasta el s.V, tal vez constituían una “costumbre” con anterioridad, ya que Anaxímenes atribuye a Solón el origen del *logos epitaphios*⁹¹. Además el magistrado ateniense encargado del certamen funerario (*epitaphios agon*) era el polemarco, el jefe

⁸⁹ Legislación funeraria de Solón: D., (43) *Macartatos*, 62; Plu. *Sol.*, 21, 5. Ruschenbusch, *op.cit.*, *Solonos Nomoi*, F 72 a, b, c (p. 95 ss) y F 109 (p. 112). Véase también Cic., *De legibus*, 2, 63 ss. Garland, *op.cit.*, *The Greek way...*, p. 137. G.M.A. Richter asocia con Pisístrato algunas medidas en “Peisistratos Law Regarding Tombs”, *AJA*, 49, 1945, p. 152 ss. Medidas de Solón concernientes a los caídos en batalla: D.L., 1.55-56; Plu., *Sol.*, 31. R.S. Stroud, “Greek Inscriptions Theozotides and the Athenian Orphans”, *Hesp.*, 40, 1974, 280-301; este autor postula que no tuvo por qué nacer al mismo tiempo la ayuda a los huérfanos de guerra y la oración por los caídos en batalla, y que lo primero puede remontarse a Solón, ya que parece que existen ciertos indicios de ello en sus leyes relativas a huérfanos y viudas. Véase también R. Seaford, *op.cit.*, *Reciprocity...*, p. 74 ss (el objetivo de Solón era promover la “*homonoia*”) y E. Georgoulaki, “Religious and socio-political implications of mortuary evidence”, *Kernos*, 9, 1996. Polignac, *op.cit.* “Entre les dieux...”, p. 39.

⁹⁰ Hdt., 1.30.

⁹¹ Anaxímenes en Plu., *Publ.*, 9.7; sch. Th., 2.35. (D.S., 11.33.3: a partir de las guerras médicas, el *agon epitaphios*). Sobre la existencia de funerales públicos antes de las guerras persas: N.G.L. Hammond, “Strategia and Hegemonia in Fifth-Century Athens”, *CQ*, 19, 1969, p. 118. Véase también Humphreys, *op.cit.*, “Family...”, p. 89: los jefes militares probablemente llevarían a cabo discursos por los muertos en batalla con anterioridad al 465 s.C. También Seaford (*op.cit.*, *Reciprocity*; véase más arriba, nota 85). Posiblemente más que la inauguración de funerales públicos oficiales y sistemáticos con Solón, lo que se daba en el s.VI eran funerales públicos ocasionales, como el de Telo (Hdt., 1.30), y la tendencia a desarrollar este tipo de celebración frente a la ostentación de los funerales privados aristocráticos.

del ejército con anterioridad al s.V, que se ocupaba también de los sacrificios a Ártemis Agrótera y Enialio y de ofrecer expiaciones (*enagismata*) por Harmodio y Aristogitón⁹².

Posiblemente el *epitaphios agon*, aunque establecido como tal en el s.V y tal vez organizado según el modelo de las *Theseia* inauguradas por Cimón, tiene su precedente en las Genesias, en las que también se llevarían a cabo juegos y competiciones en principio aristocráticas, al reunirse este supuesto Consejo de guerra de *gene* o *aristoi* para celebrar a sus ancestros. Además, posiblemente también las Genesias estuvieron presididas por el polemenco, como las Boedromias celebradas un día después, que conmemoraban a los dioses, Ártemis Agrótera (*Hegemone-Aglauro*) y Enialio.

El papel del polemenco en el *epitaphios agon* es un indicio de que no constituía algo totalmente nuevo, sino que sería heredero de una ceremonia similar, la fiesta de las Genesias, independientemente de que coincidieran o no ambas celebraciones en el s.V⁹³.

Lo importante es destacar que los funerales públicos del s.V tenían su “lugar” para los ancestros (*progonoi*), el “linaje” de los atenienses (*genos*), y la Madre Tierra (Gea), porque serían “herederos” de las Genesias, que no se puede definir como unos “primeros funerales públicos”, pero sí como una celebración agonística de los linajes, *gene*, en conmemoración de sus ancestros (por los que poseían la *eugeneia*), caracterizados como guerreros, ya que, además, el Consejo de *gene* constituiría una asamblea de guerreros.

Por eso las Genesias se sitúan en el calendario junto a las Boedromias, fiestas de la guerra, reestructuradas además en el momento del sinecismo en el que se establecería

⁹² Arist., *Ath.*, 58.1. Rhodes, *op.cit.*, *Commentary...*, pp. 650-651. Ceremonias anuales por los muertos: Pl., *Mx.*, 249 b.

⁹³ Para las Boedromias de Ártemis Agrótera y Enialio, véase cap. 5º, p. 271 ss. Para la controversia en torno a la coincidencia del *epitaphios agon* (luego “*Epitaphia*”) con las Genesias o, por el contrario, su relación más bien desde el principio con las *Theseia* del s.V, u otras posibilidades, véase más arriba, nota 85. Es posible efectivamente que el *epitaphios agon* no coincidiera con las Genesias, porque éstas posiblemente acentuaron su papel en relación a los ancestros y los muertos, desvinculándose de su función guerrera.

este Consejo de *aristoi* en la parte oeste de la Acrópolis. Las Genesisias fueron probablemente reorganizadas por Solón, ya que aparecen en su calendario. Posiblemente siguió siendo una celebración agonística asociada a la guerra, en concreto a este supuesto Consejo de guerra que celebraba a sus ancestros y antepasados, a partir de Solón principalmente Gea y Helio o Apolo Patroos, comunes a todos los atenienses, pues el Consejo representaba ahora, por lo menos en teoría, a todo el demos.

Aunque Gea fuese ya venerada en el s.VII en el seno de este Consejo de guerra aristocrático, con Solón adquirió probablemente una nueva orientación, en el sentido de su consolidación como la *madre ancestral de todos los atenienses* junto con Helio, identificado en las fuentes con el nuevo dios de las fratrias, Apolo Patroos, instaurado por el legislador y constituido también en el ancestro común de toda la nueva ciudadanía ahora definida. Esta transformación que llevó a cabo Solón en las Genesisias de acentuar y destacar el papel de Gea o de Erecteo como *ancestros de todos los atenienses* (que, por tanto, participarían activamente en el festival), es una *consecuencia de la introducción de miembros del demos en su Consejo*, al que se incorporan como nuevos *gene*.

Si, como hemos supuesto, la fiesta pública, “oficial” de las Genesisias nació en el momento del sinecismo en relación, como las Sinecias, a este nuevo órgano de gobierno, el Consejo, que tendría una “versión” político-judicial y otra militar, entonces podemos postular su celebración, en esas fechas (s.VII), en el nuevo espacio inaugurado al oeste de la Acrópolis, donde se hallaba la sede del Areópago⁹⁴.

Este supuesto “Consejo de guerra” en el s.VII se reuniría cerca de donde tenía sus sesiones la *Boule* (el Areópago) en su versión política o judicial, “la colina de Ares”. También por esa zona, quizás en la Pnix, como en fechas posteriores, tendría reuniones

⁹⁴ Véase apéndice I a cap 4º (ágora).

ocasionales la Asamblea, que sería sólo convocada desde los *gene* por fratrias como ejército (*laos*) en caso de necesidad. Precisamente éste es el escenario, como se vio en el capítulo anterior, de la lucha contra las amazonas dirigida por Teseo.⁹⁵

Cerca de la colina del Areópago se encuentran los cultos de *Gea* Curótrofa y Afrodita Pandemos⁹⁶. Apolodoro pone en relación a esta diosa, cuyo culto fue establecido por Solón (según otra versión por Teseo), con el ágora vieja, lugar de reunión de la *ekklesia*. Vimos en el primer capítulo cómo probablemente Solón instaure a Afrodita “de todo el pueblo” sobre un culto anterior de la diosa, y cómo la relación de este lugar con la prostitución reorganizada por Solón pudo tener también sus conexiones con el ejército, cuyo centro de reunión se traslada al Leocorion del ágora nueva, edificio vinculado también, en las fuentes, con la prostitución.⁹⁷

Tal vez este Consejo en su versión militar del s.VII, que celebraba las *Genesisias* y a los ancestros particulares de cada linaje, venerase también a alguna diosa o diosas (como en el s.VI) en una ceremonia común, por esta zona.

⁹⁵ Cerca de Afrodita Pandemos (culto situado al oeste de la Acrópolis) se reunía la *ekklesia* en la *archaia agora*: Apolodoro en Harp., s.v. *Pandemos* (véase apéndice I a cap. 4º, nota 4). La Pnix fue el lugar de reunión de la asamblea a partir de finales del s.VI o principios del V; véase también el comentario a la *Vida de Teseo* de Plutarco, 27, de C. Ampolo y M. Manfredini, Fondazione Lorenzo Valla, 1988, p. 243. Wycherley, *op.cit.*, *Agora*, III, p. 82. Rhodes, *op.cit.*, *Commentary...*, p. 491, 507-8. Culto de Zeus *Agoraios* entre el altar de las Erinias y el de *Peitho*: Esquilo, *Eu.*, 969-975. Para la Pnix véase apéndice a cap. 4º (ágora), nota 9. Wycherley, *op.cit.* “The Olimpeion...”: véase el apéndice sobre los cultos de Zeus en Atenas. Amazonas: cap. 5º, nota 66.

⁹⁶ Véase nota anterior; Paus., 1.22. Travlos, *op.cit. Pictorial*, p. 2. Oikonomides, *op.cit. The Two Agoras...*, p. 13. L. Beschi, “Contributi di topografia ateniese”, *ASAtene*, 29-30, 1967-68, p. 517 ss. El culto de Gea Curótrofa había sido fundado por Erictonio: Sud., s.v. *Kourotrophos*. Para estos cultos del oeste de la Acrópolis asociados (Gea, Deméter, Afrodita, *Peitho*...): E.J. Stafford, “Themis. Religion and order in the Archaic polis”, en *The Development of the polis in archaic Greece*, L.G. Mitchell y P.J. Rhodes, eds., London-New York, 1997, 158-167, p.163 ss.

⁹⁷ Apolodoro: véase más arriba nota 95. Teseo: Paus., 1.22.3. Véase capítulo primero; notas 72 y 98. E. Simon, *op.cit.*, *Festivals*, pp. 48 ss. Pirenne-Delforge, *op.cit.*, “*Epithètes...*”, p. 145. Cerca de esta zona existía otra Afrodita relacionado con Hipólito (D.S., 4.62; E., *Hipp.*, 30): Beschi, *op.cit.*, “Contributi...”, p. 515; Pirenne-Delforge, *op.cit.*, *L'Aphrodite...*, p. 41. Véase también Oikonomides, *op.cit. The Two Agoras...*, p. 5.

El término “*Genesion*”, así como “*Genethlios*”, se conoce en varios lugares como epítetos de dioses, como Poseidón en Lerna, en Esparta, o en Argólide, asociado al mar o a corrientes de agua y al nacimiento⁹⁸. En Esparta el lugar de culto a Poseidón *Genethlios* se encontraba cerca de un antiguo templo que contenía una imagen de madera de *Afrodita armada*⁹⁹. En Trecén el lugar llamado “*Genethlion chorion*”, donde, según la tradición, había nacido Teseo, estaba probablemente asociado a un templo de Poseidón, situado junto a un *naos* de Deméter Tesmóforos y a un templo de *Afrodita Nymphia*, a quien estaban consagradas las bodas¹⁰⁰.

En Atenas Afrodita es conocida con el epíteto *Genetyllis* en Colias junto al mar, donde era patrona de los nacimientos y de las bodas (es decir de la iniciación al matrimonio)¹⁰¹.

Posiblemente la Afrodita que precedió a la instaurada por Solón con el epíteto de Pandemos, debía de ser una diosa de estas características, similar probablemente a *Nymphe*, la divinidad venerada en un santuario al sur de la Acrópolis, que algunos han identificado con Afrodita *Nymphia*, representada como *curótrofa con un niño en sus brazos*. Las diosas *Genetyllides* (también como epíteto de Afrodita) debían de ser unas ninfas (divinidades del entorno de Afrodita), similares a las *Gerastai Nymphai Genethliai* que se encargaban también de los nacimientos y eran veneradas en Falero y probablemente en la ciudad de Atenas en la “colina de las ninfas”. También en Falero se rendía culto a Afrodita con el epíteto “*Epitragia*” (que generalmente se identifica o asocia

⁹⁸ En Lerna: Paus., 2.38.4. Argólide: Paus., 8.7.2; Esparta: Paus., 3.15.10.

⁹⁹ Paus., 3.15.11.

¹⁰⁰ Paus., 2.32.7-9. Véase Farnell, *op.cit.*, *Cults...*, vol IV, p. 9.

¹⁰¹ En ese lugar también se hallaba, como en Trecén, un santuario de Deméter Tesmóforos: Paus., 1.1.5; Plu., *Sol.*, 8. Ar., *Nu.*, 51 y 52 y sch. Ar., *Lys.*, 2. A.E. Raubitschek, “*Kolieis*”, en *Phoros...*, *op.cit.*, pp. 137-138.

con Pandemos), como protectora de los adolescentes en la pubertad y el paso a la edad adulta, asociada con el mito de Teseo, el prototipo del efebo ateniense.¹⁰²

El lugar de culto a Afrodita Pandemos se halla justo al lado del de Gea Curótrofa. Es posible que el epíteto “Curótrofa” se aplicara también en origen a Afrodita, ya que además esta diosa está especialmente relacionada con las Cecrópidas, Aglauro, Pandroso y Curótrofa (en las inscripciones) o Herse (en las fuentes literarias)¹⁰³.

Solón en sus poesías alude a la “Tierra”, Gea *Melaina* y también a “Curótrofa”, como “*lipare Kurotrophos*” (hermosa Curótrofa), pensando posiblemente en Afrodita.¹⁰⁴

En este lugar se hallaba, además de Afrodita y Gea, la diosa eleusina Deméter *Chloe*, asociada también a ellas, desde probablemente el s.VII¹⁰⁵, como forma de estrechar los

¹⁰² M. Ervin, “Geraistai Nymphai Genethliai and the hill of the Nymphs”, *Platon*, 21, 1959, 146-159. R.E. Wycherley, *op.cit.*, “Minor Shrines...”, p. 287 y 294 (misma sacerdotisa para Afrodita Pandemos y *Nymphe*, que recibía culto en su santuario con Zeus Miliquio: véase nota 62 del cap. 1º); Wycherley, *op.cit.*, *The Stones...*, p. 188. E. La Rocca, “Una testa femminile nel museo nuovo dei conservatori e l’Afrodite Louvre Napoli”, *ASAtene*, 34-35, 1972-73, p. 441 ss (identifica a *Nymphe* con Afrodita, en un culto paralelo a otro de Trecén). Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult...*, p. 118. En la colina de las ninfas se ha encontrado una inscripción que alude a un posible santuario de la Madre de los dioses (*horos Metron*): H.A. Thompson, “Pnyx and Thesmophorion”, *Hesperia*, 5, 1936, 151 ss. Oikonomides, *op.cit.*, *The Two Agoras...*, pp. 6-8 y 25 (identifica a “la novia” con Creusa). T. Hadzisteliou Price, *op.cit.*, *Kourotrophos*, p. 127. Para *Gennetyllides* véase nota 101; culto a las ninfas *Genethliai* en Falero cerca del Céfiso: M. Guarducci, “L’offerta di Xenokrateia nel santuario di Cefiso de Falero”, 57-66, en *Phoros...*, *op.cit.* Ver nota 96, cap 4º. Afrodita Epitragia: Plu., *Thes.*, 18; Pirenne-Delforge, *op.cit.*, *L’Aphrodite...*, p. 35 ss.

¹⁰³ Kearns, *op.cit.*, *The Heroes*, p. 161 (Herse), p. 192 (Pandroso) p. 192, p. 139 (Aglauro). Curótrofa: en el decreto de los Salaminios recibía culto junto a Aglauro y Pandroso: Sokolowski, *op.cit.*, *LSCG*, suppl., 1962, nº 19, línea 12. Afrodita como Curótrofa (con el niño en sus brazos) en representaciones hacia 580: Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult...*, p. 118 ss. En Chipre, de donde procede la Afrodita de Atenas, esta diosa es conocida como curótrofa: Hadzisteliou-Price, *op.cit.*, *Kourotrophos*, p. 90 ss. Esta autora propone que el apelativo “*Kourotrophos*”, que aparece casi siempre solo en las inscripciones, se aplicaba en época arcaica y clásica a Gea, (en Ar., *Th.*, 295 ss: Gea Curótrofos); lo que no contempla es la posibilidad de que incluso con anterioridad a la identificación de Gea con “Curótrofa”, ya existente posiblemente en el s.VII, se aplicara este epíteto a Afrodita. (Sófocles invoca a la diosa Afrodita con este título: en Ath., 13.592 c). Posiblemente el culto a Blaute, una divinidad antigua y oscura que se sitúa junto a Gea Curótrofa, Deméter Cloe y Afrodita Pandemos, se puede identificar también con Afrodita: G.W. Elderkin, *op.cit.*, “The Hero...”, 381 ss (véase cap 4º, nota 110). Esta Afrodita tendría un carácter más bien ctónico: C. Bérard, *Anodoi. Essai sur l’imagerie des passages chthoniennes*, Institute Suisse de Rome, 1974. Pirenne-Delforge (*op.cit.*, *L’Aphrodite*) distingue dos cultos a Curótrofa: uno de Gea al oeste de la Acrópolis y otro a Curótrofa simplemente (una de las Cecrópidas) al norte de la Acrópolis, p. 60 ss; Afrodita curótrofa: Pirenne, *op.cit.*, *L’Aphrodite*, p. 62.

¹⁰⁴ Sol., 24, línea 5 (Gea); Sol, 29 (*Kourotrophos*): Rodríguez Adrados, *op.cit.*, *Líricos*, vol.I, pp. 201 y 204. Hadzisteliou-Price piensa que se refiere a Gea: *op.cit.*, *Kourotrophos*, p. 105.

lazos con Eleusis, el último territorio en incorporarse, que mantenía vínculos con los Eupátridas del Pedion, en cuya “zona” se insertan.

Tal vez la o las diosas a las que se rendía culto con ocasión de las Genesias en el s.VII fuesen éstas situadas junto al Areópago, sede del Consejo: una Afrodita similar a la de Trecén o Esparta, tal vez conocida como *Genethlia/Genetyllis* o Epitragia que se identifica con Pandemos (relacionada con bodas y nacimientos y posiblemente en origen con la iniciación de los efebos a la guerra)¹⁰⁶, Gea (como posteriormente) con el epíteto Curótrofa (culto fundado por Erictonio-Erecteo, presente posiblemente en la fiesta, como se vio más arriba en relación al calendario del código de Nicómaco) y Deméter Cloe. Estas divinidades tendrían conexiones con el mundo de la guerra (y los ancestros), en concreto, como Aglauro, en relación a la iniciación de los efebos.

Afrodita, cuya importancia en las etapas formativas de la polis griega no ha sido suficientemente apreciada, aparece en Tebas, junto con Ares, como diosa guerrera, patrona del arconte polemenco. En Eretria, como en Argos, su santuario estaba conectado a Ares y a Enialio. En Esparta y Corinto (donde la diosa estaría vinculada también con el proceso de sincismo en el s.VIII) existía una “Afrodita armada”. La diosa, esposa de Ares, se asocia a la guerra y a los efebos, pero también en el sentido opuesto de reconciliación y armonía (personificada en la hija de ambos).¹⁰⁷

¹⁰⁵ Paus., 1.22. Deméter *Chloe*, divinidad eleusina: Parke *op.cit.*, *Festivals*, p. 159.

¹⁰⁶ Esparta y Trecén: véase más arriba p. 383, notas 99 y 100. En Trecén este lugar, *Genethlion chorion* asociado a Poseidón, Afrodita y a Teseo como efebo que se inicia al sacar la espada de la roca (el altar de Zeus *Stenios*). Afrodita Pandemos y Epitragia relacionadas con Teseo, los efebos y la guerra: Pirenne-Delforge, *op.cit.*, *L'Aphrodite...*, p. 33 ss; este autor propone identificar a la *Hegemone* del juramento de los efebos, generalmente considerada como una de las Horas o como Ártemis, con Afrodita, también conocida con ese epíteto posteriormente (Pirenne, *op.cit.*, *L'Aphrodite*, p. 39; véase cap. 5º, nota 60); Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion...*, p. 272. Posiblemente *Hegemone* se fue identificando con distintas divinidades relacionadas con la curotrofia, los efebos y la guerra en distintos momentos. En el s.VII el culto supuesto de Afrodita al oeste de la Acrópolis junto al Areópago vinculado posiblemente con funciones guerreras, pudo asociarse también con este epíteto, presente en el juramento de los efebos.

¹⁰⁷ Curótrofa también era venerada en el santuario de Aglauro; además Pandrosos, Atenea Polias y Curótrofos recibían sacrificios de los efebos. Esta última tenía un altar “cerca de

En Atenas Afrodita, presente probablemente desde la época oscura en su santuario de la ladera norte de la Acrópolis, como se verá en otros capítulos (8º y 9º), fue asociada al proceso de sinecismo y establecida, tal vez sobre cultos anteriores de tipo ctónico, del estilo de las ninfas, al oeste de la Acrópolis con una función político-militar hacia el s. VIII o principio del VII, lo que podría verse reflejado en la leyenda de la fundación del culto de Afrodita Pandemos con el sinecismo por Teseo; aunque posiblemente este título lo adquirió en época de Solón, Afrodita habría desempeñado una función política desde el sinecismo (de ahí la noticia de su asociación al ágora vieja y a la *ekklesia*).

Tal vez el caso de Mégara puede ayudar a esclarecer esta hipótesis del culto de Afrodita en Atenas. Mégara también experimenta un sinecismo hacia el s. VIII en el que probablemente se establece a Dioniso Patroos en el ágora de la ciudad. Vinculado a este culto se encuentra el de *Afrodita Praxis* (junto a *Peitho*), que tendría, como Afrodita Pandemos, una función política. Frente a estos cultos y probablemente anteriores, Afrodita y Dioniso se veneran en la Acrópolis de la ciudad (como *Epistrophia* y *Nyktelios*, respectivamente), como en Atenas Afrodita del norte de la Acrópolis. También en Esparta se encuentra este doble aspecto de Afrodita, en la Acrópolis y en el ágora, en su faceta “guerrera” y relacionada con la fertilidad, respectivamente. Afrodita era venerada en el ágora junto a Gea y Zeus *Agoraios*, como posiblemente en Atenas, ya

Ártemis”, posiblemente la diosa venerada en el Iliso y relacionada con la fiesta guerrera de las Boedromias: Hadzisteliou-Price, *op.cit.*, *Kourotrophos*, pp. 105, 115 y 124. Para Afrodita en relación a Ares y al polemárcos: A. Schachter, “Policy, Cult and the Placing of Greek Sanctuaries”, en *Le Sanctuaire Grec*, O. Reverdin y B. Grange (eds.), Genève, 1992, p. 40-41. Afrodita como patrona de varios cuerpos de magistrados, entre ellos también los relacionados con el ejército, en toda Grecia: F. Sokolowski, “Aphrodite as Guardian of Greek Magistrates”, *HThR*, 57, 1964, 1-8 (los polemárcos en Tebas celebraban las Afrodisias, p. 6); F. Croissant y F. Salviat, “Aphrodite gardienne des magistrats: Gynéconomes de Thasos et polémarches de Thèbes”, *BCH*, 90, 1966, 460-471. Para Afrodita relacionada con la guerra y con rituales asociados a la inversión de papeles y probablemente al travestismo ritual: F. Graf, “Women, War and Warlike Divinities”, *ZPE*, 55, 1984, 245-254. Afrodita relacionada con la guerra en Argos: Tomlinson, *op.cit.*, *Argos*, pp. 208-209. Afrodita asociada al sinecismo de Corinto en el s. VIII: Pirenne, *op.cit.*, *L'Aphrodite*, p. 124; Afrodita y Ares, padres de Armonía: Hesíodo, *Teogonía*, 933-937; véase también F. Vian, *Les origines de Thèbes*, Paris, 1963, p.143 ss.

que Esquilo alude al altar de Zeus Agoraios entre *Peitho* (vinculada a la Pandemos) y las Erinias (cerca, por tanto, del templo de Gea).¹⁰⁸

Es posible que en Atenas en el momento del “traslado”, con el sinecismo, del ágora al oeste de la Acrópolis y el establecimiento allí del Consejo de estado, se inaugurara (o revitalizara) también un culto o cultos similares al de Aglauro de la zona este de la Acrópolis, es decir ctónicos, relacionados con la “curotrofia” de los *efebos* y con la guerra. En este sentido vimos en otros capítulos el paralelismo entre Aglauro y las Erinias, diosas del entorno de Afrodita y Gea, así como del témenos de Teseo (junto a Aglauro) y el altar de las Erinias¹⁰⁹; también postulamos en el capítulo anterior la relación del santuario de Aglauro del este de la Acrópolis con las Boedromias, fiestas que se remontarían a momentos anteriores al sinecismo¹¹⁰. Ahora, con el sinecismo, se crearía este Consejo político y militar, que celebraría las fiestas nuevas de las Sinecias, y de las Genesias. Las Genesias se añadirían a las Boedromias vinculadas posiblemente en origen a Aglauro además de Ártemis, y se asociarían a los “nuevos” cultos del oeste de la Acrópolis, paralelos al de Aglauro (Erinias, Afrodita, Gea, Deméter), que, además, conmemoraban la anexión y unión de Atenas y Eleusis, zanjada probablemente en el momento del sinecismo, con los cultos de Gea Curótrofa y Deméter Cloe.

¹⁰⁸ Véase para el sinecismo de Mégara y el culto a Dioniso Patroos: Farnell, *op.cit.*, *Cults*, vol. II, 665; Bohringer *op.cit.* (véase más arriba la nota 18; apéndice II cap. 4º, nota 49); también Pirenne, *op.cit.*, *L'Aphrodite*, p. 92; culto allí de Afrodita ligado a Dioniso: p. 83 ss; C. Antonetti, “Le développement du panthéon d'une métropole: Mégar”, *Kernos*, suppl., 8, V. Pirenne-Delforge, ed., Liège, 1998, 35-46. Para Esparta: M. Osanna, “Sui culti arcaici di Sparta e Taranto. Afrodite Basilis”, *PP*, 45, 1990, 81-94. Para el pasaje de Esquilo: véase el apéndice I al cap. 4º, nota 9.

¹⁰⁹ Véase cap. 4º, p. 204, nota 105. Sch. S., OC., 42, asocia a Moiras con Afrodita, Gea y con las Erinias. El día que se rendía culto a las Erinias era el 5 de cada mes, lo que coincide con la celebración de las Genesias. En la procesión en honor de las Euménides participaban los efebos: Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 298; Pélékidis, *op.cit.*, *Histoire de l'éphébie...*, p. 251. Para las similitudes entre Aglauro y las Erinias: P. Brulé, *op.cit.*, *La fille...*, p. 17. Erinias y Teseo: apéndice I a cap 4º (ágora), nota 10. Aunque en principio las Erinias no fueran divinidades “guerreras”, se relacionaron en un momento dado con Ares: véase apéndice I a cap. 4º -ágora-, nota 20).

¹¹⁰ Cap. 5º, p. 271 ss.

En el capítulo 2º se vio cómo con Solón el *Bouleuterion* se establece en el ágora nueva del Cerámico, donde se reuniría este Consejo de 400 miembros que era también Heliea. Además se postuló que en este lugar se rendiría culto a la diosa Deméter (presente en el juramento de los heliastas junto a Apolo Patroos y Zeus *Basileus*), dadas las relaciones del Consejo con Deméter eleusina en época clásica y la posibilidad de que el culto de la “Madre de los dioses” de finales del s.VI fuese precedido por otro asociado desde el principio a esta institución¹¹¹.

Lo que vamos a postular es la posibilidad de que además de Deméter se rindiese culto en este primitivo Consejo también a Gea, trasladando de este modo el “modelo” de “Gea Curótrofa y Deméter *Chloe*” del oeste de la Acrópolis al ágora nueva; además se puede suponer que esta divinidad, Gea, la diosa a la que se veneraba en las Genesias, se instaló también en este espacio nuevo ahora inaugurado, ya que esta festividad seguiría siendo la celebración del “Consejo de guerra” de 360 *gene* que, como la *Boule* de 400, se traslada también al ágora, sede ancestral, por otra parte, de agones y competiciones presentes en la fiesta. Tal vez la relación del Consejo de época clásica con la docimasía de los efebos y de la de los *hippeis* y de la caballería en general, sea una reminiscencia de las medidas de Solón (en relación a este Consejo en su vertiente militar), como ocurre con la docimasía de los 9 arcontes realizada también por este cuerpo.¹¹²

Afrodita, que se hallaba también asociada a las diosas Gea y Deméter en la ladera de la Acrópolis, vinculada según Apolodoro a la *ekklesia*, no se traslada a la zona del Consejo, pero tal vez sí lo hace al noroeste del ágora por donde se hallaba, como vimos en el

¹¹¹ Véase p. 83 ss de cap. 2º.

¹¹² Para agones en el ágora véase D.G. Kyle, *op.cit.*, *Athletics...* Véase también sobre este tema: D.G. Kyle, “Solon and Athletics”, *The Ancient World*, vol 9, 1984, 91-105. Para Gea: véase cap. 2º, p. 84, nota 70. Para la docimasía de los efebos, de los *hippeis*...: Rhodes, *op.cit.*, *The Athenian Boule*, p. 171 ss; véase cap. 2º, nota 105. Para la relación de los efebos con Deméter y los Misterios y la sede de la *Boule*: véase cap. 10º, pp. 580-581.

capítulo primero, el Leocorion, edificio al que en origen pudo vincularse (así como a la prostitución que se relaciona tanto con el Leocorion como con Afrodita Pandemos), en cuanto lugar de reunión del ejército. En *Kolonos agoraios* parece que el culto de Afrodita, conocida como Urania en el s.V y, más tarde, también como *Hegemone* relacionada con el Demos y las *Charites*, podría remontarse al s.VI.¹¹³ De esta forma, del mismo modo que Afrodita al oeste de la Acrópolis habría estado asociada a la reunión del demos (la *ekklesia*; también a la prostitución en la ciudad), posiblemente el lugar inaugurado por Solón como Leocorion, lugar de la asamblea del *laos*, también se asoció a un culto de Afrodita (posteriormente venerada junto al Demos y las Cárites), en el Cerámico, no lejos de la *Stoa Basileios*.

La asociación “Gea-Deméter” en el ágora nueva tiene su coherencia ya que, además de “copiar” este vínculo del antiguo lugar de reunión del Consejo (el Areópago en la colina de Ares, cerca de Gea Curótrofa y Deméter Cloe), la diosa que se establece después de las guerras persas, la “Madre de los dioses” frigia, tiene peculiaridades de ambas¹¹⁴. También en el demo de Flia donde se rendía culto a la diosa frigia identificada con Gea se encuentra a Deméter con el epíteto de “Anesidora”¹¹⁵.

¹¹³ En *Kolonos agoraios*, cerca del santuario de Hefesto estaba situada Afrodita Urania (Paus., 1.14.7) y *Hegemone*: Travlos, *op.cit.*, *Pictorial...*, p. 79 (altar dedicado también además de Afrodita, al Demos y a las *Charites*); V. Pirenne-Delforge, “Les Charites...”, p. 207. Véase para la nueva situación del altar de Afrodita Urania, del 500: T.L. Shear, Jr., “The Athenian Agora: Excavation of 1980-1982”, *Hesperia*, 1984, 1-57, p. 24 ss; J.M. Camp, *op.cit.*, *The Athenian Agora*, pp. 56-57. H.A. Shapiro, “Cults of Solonian Athens”, en *The Role of Religion*, R. Hägg, ed., Stockholm, 1996, p. 131; Parker, *op.cit.* *Athenian Religion...*, p. 196; D.S. Reese, “Faunal Remains from the Altar of Aphrodite Ourania”, *Hesperia*, 58, 1989, 63-70; T.L. Shear, Jr., “The Athenian Agora: Excavations of 1989-1993”, *Hesperia*, 66, 1997, 495-548, p. 498; Paus., 1.14.6-7; rebate la teoría de Shear de la nueva situación del altar de Afrodita Urania, situándolo más cerca del santuario de Hefesto, como tradicionalmente se había hecho: M. Osanna, “Il problema topografico del santuario di Afrodita Urania ad Atene”, *ASAIA*, 66-67, 1988-9, 73-95 (identifica el altar descubierto por Shear con el de Hermes *Agoraios*). Para el Leocorion en relación a la prostitución, como Afrodita: Edmonson, *op.cit.* (véase cap. 1º, nota 98); este autor señala ya la relación de Afrodita con el demos en esta parte noroeste del ágora en la que se hallaba el Leocorion.

¹¹⁴ También como curótrofa y en relación a los efebos: Hadzisteliou-Price, *op.cit.*, *Kourotrophos*, p. 115, y p. 116.

¹¹⁵ Paus., 1.1.4.

Además, el juramento de los heliastas (del Consejo-Heliea) en el que aparece Deméter (junto a Apolo Patroos y Zeus *Basileus*), se elaboró probablemente sobre uno más antiguo cuya fórmula se encuentra en la Iliada por Gea, Helios y Zeus. Gea se identifica con Deméter y Helios con Apolo Patroos¹¹⁶.

Gea *Melaina* aparece en las poesías de Solón como *testigo en el gran Tribunal del Tiempo*, ya que probablemente el altar de Gea era “testigo” de los juicios del Consejo-Heliea. Existen otros testimonios en las fuentes de la relación de Gea con la justicia, así como de Gea con Deméter analizados en el capítulo concerniente al Consejo.¹¹⁷

Concluyendo podemos decir que la ideología de la autoctonía y *eugeneia* ateniense, ensalzada en las ceremonias por los muertos en la batalla, se desarrolla en un proceso en el que tiene un papel fundamental la legislación soloniana y en concreto la transformación de las Genesias, producida por el cambio al que se ve sometido el Consejo con la participación restringida del demos. El establecimiento de unos ancestros para todo el *nuevo cuerpo cívico de los atenienses*, como son Apolo Patroos en las fratrias y Gea en las Genesias, es decir en los *gene*, ahora no todos aristocráticos, conduce a una evolución en la que, sobre todo a partir de las medidas de Clístenes, se va desarrollando la visión de todos los atenienses como un único linaje, *genos*, y unos mismos ancestros, utilizado como propaganda en los discursos de los funerales públicos del s.V y reforzado por su desarrollo en el mito, como se vio en relación al Ión de Eurípides¹¹⁸.

¹¹⁶ Véase cap. 2º, p. 89, nota 84. Sobre la relación de los funerales y la figura de la “Madre Tierra” véase N. Loraux, *Les mères en deuil*, éditions du Seuil, 1990.

¹¹⁷ Véase pp. 29 ss del cap. 2º. Esquilo, *Ch.*, 148. Aeschin., (1) *Timarco*, 60-61. En Arcadia se daba el epíteto “*Melaina*” a Deméter: Paus., 8.42.1.

¹¹⁸ Véase más arriba, nota 88 (Walsh, *op.cit.*, “The Retic...”).

APÉNDICE A CAPÍTULO 6º.

El reclutamiento en época arcaica: el *Theseion* y las Panateneas.

A lo largo de todo el trabajo se ha hecho alusión al tema del reclutamiento y de la guerra en época arcaica, en relación a lugares, como el Leocorion o el *Theseion*, y también en relación a fiestas como las Boedromias, Genesias, Sinecias, Panateneas...

En este capítulo vamos a unificar y dar una explicación a las contradicciones aparentes, como por ejemplo el funcionamiento simultáneo de lugares como el Leocorion y el *Theseion*; o también, la existencia a partir de Solón del Leocorion en la parte norte del ágora nueva para congregarse al *laos*, junto con la posibilidad de reunión del supuesto “Consejo de guerra” en el espacio consagrado a la *Boule* al sur del ágora; o también, el probable papel en relación a la guerra y al reclutamiento de la parte oeste de la Acrópolis cercana al Areópago, lugar de culto a Ares y a las Erinias.

Vamos a proponer la posibilidad de varios cambios en el reclutamiento durante el arcaísmo y desde antes (por lo menos desde el s.IX) en relación estrecha a los cambios políticos, topográficos y culturales; pero también la posibilidad de pervivencias y sacralización de lugares antiguos, como se vio en relación al ágora vieja de la ciudad.

El reclutamiento en origen estaría estrechamente vinculado a los ritos y mitos de paso de edad de los jóvenes, los efebos, los *couroi*, cuyo representante principal en el mito era Teseo¹.

¹ Sobre los orígenes de la institución de la efebía en relación a los *couroi* homéricos véase H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939; los *couroi* homéricos tienen características muy similares a la de los efebos de época clásica, como juventud entrenada en armas y en ejercicios físicos, con un papel importante en fiestas y ceremonias; ya desde antiguo se relacionaba a los efebos con los *couroi* homéricos. Jeanmaire piensa que la reglamentación de la institución de la efebía es contemporánea de la organización del culto de Teseo con Cimón en el s.V (p. 224). También Ch. Pélékidis (*op.cit.*, *Histoire de l'éphébie...*) considera que la

Varios autores han postulado que la función primitiva de este héroe en Atenas fue precisamente su relación con el reclutamiento, que estaría de algún modo asociado al templo del Delfinio en el Iliso, centro antiquísimo de iniciación de los jóvenes². Aquí se celebraría la fiesta de Hecatombas en el mes Hecatombeón, el primer mes del año en el que también tenían lugar las Sinecias y las Panateneas, todos probablemente festivales de restauración y restablecimiento del orden no sólo en el ámbito religioso sino también en el político y militar³.

Teseo llega al palacio de su padre Egeo, el Delfinio, para ser reconocido por él en el mes Hecatombeón⁴. En algunos lugares el templo del Delfinio tenía un papel fundamental similar a la del Pritaneo en Atenas, sede de Hestia y lugar donde se guardaban

efebía como institución nace con anterioridad al 338, en algún momento entre Clístenes y Efialtes (p. 73), y que varios indicios, como la antigüedad de su juramento, muestran que esta institución evolucionó de otra más antigua, común a todos los griegos, los *couroi* homéricos (p. 75 ss); Teseo como *couros* por excelencia: p. 68. O.W. Reinmuth, en *The ephebic inscriptions of the Fourth Century*, Leiden, 1971, hace remontar esta institución también al s.V. Sobre los orígenes de la efebía y las tradiciones vinculadas a ella véase: P. Vidal-Naquet, *Le chasseur...*, *op.cit.* ("Le chasseur noir et l'origine de l'ephebie athénienne", *Annales (ESC)*, 23, 1968, 947-964). Efebos similares a los *neoi*, *neaniskoi*...: E. Cantarella, "Neaniskoi". *Classi di età e passaggi di "status" nel diritto ateniense*, *Les rites de passage dans l'Antiquité*, MEFRA, 102, 1990, 1, 37-51. Para Teseo en relación a la iniciación y el paso de edad de los efebos véase: Ch. Segal, "The Myth of Bacchylides 17: Heroic Quest and Heroic Identity", *Eranos*, 77, 1979, 23-37. G. Ieranò, "Il Teseo di Bacchilide", *ACME*, 11, 1987, 87-103.

² F. Graf, "Apollon Delphinios", *Museum Helveticum*, 36, 1979, 2-22. Robertson, *op.cit.*, *Festivals...*, p. 131 y pp. 9-10. Sobre la iniciación de los jóvenes véase también A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, Roma, 1969. Sobre Apolo Delfinio véase también cap. 2º, nota 37.

³ Robertson, *op.cit.*, *Festivals...*, p. 3 ss (Hecatombas), p. 32 ss (Sinecias), p. 90 ss (Panateneas). Parke, *op.cit.*, *Festivals...*, p. 31 ss. Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 55 ss (Panateneas). Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 154 ss. Véanse notas 81 y 101 del cap. 1º. Panateneas como momento de instauración de un nuevo gobierno, sustituyendo a las Sinecias: Figueira, *op.cit.* "The Ten Archontes...", p. 466 ss. Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, pp. 83 y 90.

⁴ Plu., *Thes.*, 12.2-6; Paus., 1.19.1. Teseo es reconocido por su padre Egeo en el Delfinio, iniciándose con ello a la edad adulta, en la triple faceta de la guerra, la sexualidad y la realeza; similar a este reconocimiento es el que tiene lugar en el mar para probar su condición de hijo de Poseidón. También en este caso se pueden descubrir estas tres facetas en un medio acuático, que recuerda también el templo del "Delfinio" del Iliso (situado, en origen, en una zona pantanosa de la ciudad): Baquilides, Fr. 17 Snell-Maehler (recibido por Anfítrite en el mar). Llegada a Atenas y reconocimiento de Egeo: Baquilides, Fr. 18 Snell-Maehler (se alude a un reclutamiento); Ov. *Met.*, 7.425 ss, 451; D.S., 4.59.6. Sobre el Delfinio véase: Poll., 8.119 (residencia de Egeo y lugar de purificación de Teseo de la muerte de los Palántidas); Plu., *Thes.*, 18.1-2; Paus., 1.28.10. Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, p. 83; Defradas, *op.cit.*, *Les Thèmes...*, p. 182 ss. Delfinio como tribunal: Boegehold, *op.cit.*, *Agora* 28, pp. 48-49 y p. 135 ss.

documentos⁵. En Atenas este templo conserva algunas funciones en este sentido ya que en Iseo se alude a que en el Delfinio las madres juraban atestiguando la paternidad de su hijo⁶. Posiblemente el templo del Delfinio, así como otros lugares de culto en el Iliso, tenían una relación estrecha con los principales centros políticos del ágora vieja, como el Pritaneo, el *Boucolion*..., en varias festividades y rituales⁷.

La relación de Teseo con el Delfinio está claramente en la línea de su condición de efebo, de joven en edad de iniciarse, que llega al templo vestido como una chica, presenta allí el toro de Maratón y, según Pausanias, se relaciona también con un episodio en el que tira un carro de bueyes⁸. Los efebos también llevaban un buey al altar⁹, e incluso, en el caso de los efebos Cleobis y Biton, se identifican con los mismos bueyes con ocasión de una fiestas en la que llevan a su madre, la sacerdotisa de Hera, tirando de su carro en una procesión de la *chora* al *asty*¹⁰. El Delfinio en Atenas que tiene restos de la época

⁵ Graf, *op.cit.* "Apollon Delphinios", p. 7-13; Robertson, *op.cit.*, *Festivals...*, p. 7; H.S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion. II, Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden, 1993, p. 315. Delfinio en Dreros: S. Marinatos, "Le Temple géométrique de Dréros", *BCH*, 60, 1936, 214-256; Véase J.N. Coldstream, "Greek Temples: Why and Where?", en *Greek Religion and Society*, P.E. Easterling y J.V. Muir eds., Cambridge, 1985, p. 69. Delfinio en Mileto con una función cívica: Piérart, *op.cit.* "Modeles...", p. 173.

⁶ Is., 12 (*Eufileto*), 9; D., (40) *Beot.* (2), 11. Robertson, *op.cit.*, *Festivals...*, p. 7.

⁷ El 6 de Muniquión tenía lugar probablemente una procesión del Pritaneo al Delfinio, que conmemoraba la que realizó Teseo antes de su partida a Creta: Plu., *Thes.*, 18, 1-2; Robertson, *op.cit.*, *Festivals...*, p. 9. El Pritaneo, donde los efebos llevaban a cabo sacrificios como parte de su entrada en la ciudadanía, estaba asociado, en Olimpia y en Atenas, al templo de Ártemis Agrótera: Miller, *op.cit.*, *The Prytaneion...*, p. 16. Otros edificios del ágora vieja, como el *Boucolion* o el *Thesmotheteion* estaban relacionados, en fiestas como las Antesterias, a la zona del Iliso: véase nota 6 del apéndice I a cap 4º (ágora). véase sobre el *Boucolion*, S. Miller, *op.cit.* "Old Discoveries..."

⁸ Paus., 1.19.1. Plu., *Thes.*, 14. Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, p. 6. Antigüedad del episodio del toro de Maratón en relación al Delfinio postulada por Bourboulis, *op.cit.*, *Apollo Delphinios*, p. 42.

⁹ Pélékides, *op.cit.*, *Histoire de l'éphébie...*, p. 223 (notas 5 y 6): los efebos en los Misterios y otras fiestas como las Proerosias, llevaban un buey al altar; también en las Dionisias sacrificaban un toro: p. 246. En la *Ilíada* los jóvenes (*neoi*, *couroi*) ayudaban en el sacrificio, distribuían las primicias de bebida y cantaban y bailaban el peán al dios (Hom., *II*, 1.465: hecatombe a Febo Apolo). Los efebos en época helenística distribuían la comida en los Misterios: Robertson, *op.cit.*, *Festivals...*, p. 7; véase también: G. Barbieri y J.L. Durand, "Con il bue a spalla", *BA*, 29, 1985, 1-16.

¹⁰ Hdt., 1.29-31: este episodio, mencionado por Solón en su entrevista, probablemente ficticia, con Cresos, en la que alude a Telo en relación a Eleusis, tiene sus similitudes con la procesión eleusina, organizada probablemente por el legislador. Véase más adelante el capítulo 10º. Véase para la integración del territorio en relación a los cultos: cap. 10º, nota 1 (Polignac).

geométrica, tendría en origen esta función de santuario limítrofe, como el de Ártemis Agrótera, al otro lado del río Iliso, o de Dioniso *en limnais*, con respecto al “centro de la ciudad”, el Pritaneo del ágora vieja, situado, como vimos en otro capítulo, al este de la Acrópolis.¹¹

El Delfinio pues, pudo tener y siguió teniendo relación con los efebos y la organización del ejército que tal vez se reunía allí (o por lo menos los *couroi*) con ocasión de alguna fiesta. Sin embargo *el lugar por excelencia de reunión del ejército para la guerra fue siempre, sobre todo en época arcaica, el ágora de la ciudad*. En la Iliada se reúne el ejército *en el ágora*. Allí era donde el heraldo convocaba al pueblo en armas, como vimos en el primer capítulo¹². En el ágora vieja de la ciudad se encontrarían los centros antiquísimos del *Theseion* y el *Anakeion*, junto al santuario de Aglauro la diosa que preside el juramento de los efebos al este de la Acrópolis¹³. Posiblemente estos fueron lugares de reclutamiento, en principio simplemente como espacios abiertos junto al ágora dedicados a esta función, ya desde la época oscura, con la *basileia* en Atenas, y mantuvieron su papel, aunque con transformaciones y adaptaciones, hasta la época clásica.¹⁴

¹¹ Delfinio: Travlos, *op.cit.*, *Pictorial...*, p. 83. Para esta zona del Iliso: Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, p. 289 ss; Wycherley, *op.cit.*, “The Pythion...”; Wycherley, *op.cit.*, “The Olimpeion...”. Véase apéndice I a cap. 4º (ágora).

¹² Véase R. Martin, *Recherches sur l'agora grecque*, Paris, 1951, p. 22 ss: todas las asambleas en la Iliada son asambleas militares. Véase cap.1º, p. 18 ss, nota 46.

¹³ Véase apéndice I a cap 4º (ágora).

¹⁴ También el Liceo era un lugar específicamente relacionado con el ejército y el reclutamiento; además, la residencia del polemárcos fue, a partir de un momento dado, en época arcaica el “Epilicio”, (Arist., *Ath.*, 3.5), cuyo nombre puede tener relación con el del “Liceo”. Es probable que el Liceo, consagrado a Febo Apolo, tuviese más relación con los hoplitas que con los efebos o los *couroi*, ya que Apolo era un dios de los ya iniciados y su culto en este lugar podría haber sido la expresión de la comunidad de guerreros reunida: véase M. Jameson, “Apollo Lykeios in Athens”, *Archaïognosia*, Athènes, 1, 2, 1980, 213-236 (Pisístrato enfatiza lo agonístico en este lugar frente a lo político-militar). Restos de época arcaica (de fines del s.VI) en el Liceo: Kyle, *op.cit.*, *Athletics...*, p. 77 ss (posiblemente Pisístrato levantó un gimnasio rudimentario sobre un viejo santuario en ese lugar). Relación del Liceo con lo militar en Ar., *Pax*, 353-56; X., *HG*, 1.1.33; X. *Eq.Mag.*, 3.1.6-7 (revista de la caballería); Hsch., s.v. *Lykeion*; R.E. Wycherley, “Xenophon, Hipparchus 3.6-7: Cavalry at the Lyceum”, *CR*, 13, 1963, 14-15; En el calendario de Nicómaco, sacrificio ofrecido a Hermes en el Liceo: Oliver, *op.cit.*, “Greek Inscriptions”, *Hesperia*, 4, p. 24.

Antes de adentrarnos en la polémica acerca de la situación de estos antiguos lugares de reunión del ejército, podemos plantear por qué existían dos centros diferenciados para congregar al ejército, el *Theseion* y el *Anakeion*. En el año 415 con ocasión de una situación excepcional de alarma en la ciudad se recurre para reunir a la población, además del ágora nueva del Cerámico, al *Theseion* y al *Anakeion*, el primero para la infantería y el segundo para la caballería¹⁵. En época arcaica, como vimos en otro capítulo, no existió una caballería organizada como tal, probablemente hasta Solón¹⁶.

La diferencia, por tanto, entre el *Theseion* y el *Anakeion* pudo ser que en el primero se reuniría el pueblo llano en armas, el *laos* que acompañaba a los aristócratas a la guerra, mientras que en el *Anakeion* se reunirían los *aristoi* cuyo distintivo específico era poseer caballos y probablemente ir al lugar de combate en ellos, aunque lucharan a pie; en Homero se distingue claramente dos formas de lucha, una individual de los aristócratas y otra de todo el pueblo, el *laos*¹⁷.

El *Anakeion* estaba consagrado a los “*Anakes*”, palabra derivada del micénico *Wanax*, rey. Cástor y Pólux se denominaban también Dioscuros, “*Couroi* de Zeus” (el dios eupátrida por excelencia) y se representan siempre montados a caballo, de forma aristocrática. También tenían relación en muchos lugares con el comercio y con el mar.

¹⁵ And., (1) *Misterios*, 45; Th., 6.61.2. Véase Robertson, *op.cit.*, “Solon’s Axones...”, p. 163. J.P. Barron, “New Light on Old Walls: the Murals of the Theseion”, *JHS*, 92, 1972, p. 22.

¹⁶ Véase cap 5º, pp. 298-299, nota 120: a partir de Solón lo que podría haber existido sería una pequeña caballería de 96 jinetes (Poll., 8.108), con una función más bien de patrulla en zonas fronterizas.

¹⁷ Véase cap 6º, nota 36. Poseer caballos era una prerogativa de los *aristoi*: Arist., *Pol.*, VI, 3, 1289b 34 ss y VI, 13, 1297b 16 ss. Dos tipos de guerra en Homero: II, 4.446-456; Sage, *op.cit.*, *Warfare...*, p. 23. *Laos*, el pueblo en armas, tal vez en origen significaba un grupo de guerreros en torno a un líder, aunque luego pasara a designar (ya en Homero) a todo el pueblo, el *demos*, pero probablemente en su versión “guerrera”: véase Donlan, *op.cit.*, “The Pre-State Community...”, p. 15 ss y p. 22; Fouchard, *op.cit.*, *Aristocratie...*, p. 36 ss; véase también A. Mele, “Elementos formativos de los *ethne* griegos y disposiciones político-sociales”, en *Historia y civilización de los griegos*, vol.I, R. Bianchi Bandinelli (director), Barcelona, 1982 (1ª ed., 1978), 35-81, p. 77 ss.

En Atenas llevaban el título de *Soteres*¹⁸. Es posible que su culto, de carácter más bien aristocrático, se relacionase ya desde finales de la época oscura y principios del arcaísmo en Atenas con los aristócratas de las distintas zonas del Ática que poseían barcos, los *naucraro*s, que probablemente se reunían en la ciudad para deliberar con el *basileus* asuntos concernientes a la guerra, piratería... Además probablemente en el *Anakeion* tenía lugar el ritual de *Theoxenia*, que parece ser una práctica bastante arcaica relacionada con la hospitalidad, que tal vez en origen se asoció en Atenas con la reunión de comensales de los distintos territorios todavía no unificados, y por tanto considerados *xenoi*.¹⁹

¹⁸ *Anakeion*: Wycherley, *op.cit.*, *Agora* III, p. 61 ss. Véase sobre los Dioscuros: W. Burkert, *Greek Religion. Archaic and Classical*, Oxford, 1985, p. 212-213; Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult...*, pp. 149-154. J. Boardman, *op.cit.*, "Exequias". A. Hermay, "Images de l'apothéose des Dioscuros", *BCH*, 102, 1978, 51-76 (como caballeros, relacionados con el mar y también con la guerra: pp. 62-64); no se sabe cuando se identificaron los "Anakes", probablemente divinidades antiquísimas en Atenas (véase B. Hemberg, *Anax, Anassa und Anakes*, Wiesbaden, 1955), con los "Dioscuros". Hermay propone que los *Anakes* atenienses se identificaron con los "*Dioskoro*" de origen jonio (por oposición a los "Tindáridas" lacedemonios) hacia mediados del s.VI, cuando comienza a aparecer en la cerámica iconografía de los gemelos, probablemente promovido por los Pisistrátidas, que se identifican (Hippias e Hiparco) con ellos (Pisístrato con Heracles). Si bien los tiranos efectivamente promovieron el culto en Atenas, pues además los Dioscuros "se inician" en los Misterios de Eleusis probablemente en estos momentos (como Heracles), los Dioscuros (o por lo menos los *Anakes*) se remontan posiblemente a fechas remotas en la ciudad (asociados a los pelagos: Hdt., 2.50), desde donde pasarían, con las oleadas de la migración jonia hacia la costa de Asia Menor, ya con la función de protectores en el mar. Relación con el comercio y los barcos: M. Silver, *Taking Ancient Mythology Economically*, Leiden, 1992, pp. 102-103. Dioscuros en Delfos: R. Faure, "Les Dioscuros à Delphes", *AC*, 54, 1985, 56-65. Mito del rescate de Helena por parte de los Dioscuros en Atenas ya en Alcman (Alcman en Paus., 1.41.4), poeta del s.VII: H.J. Walker, *Theseus and Athens*, Oxford, 1995, p. 17.

¹⁹ El *Anakeion* en época clásica estaba también relacionado con los esclavos y podía funcionar como prisión (M.M. Mactoux, "Espace civique et fuite des esclaves", *GIREA* XVIII, 1992, p. 95), lo que parece una contradicción con su originario carácter aristocrático; sin embargo, el *Anakeion* y los Dioscuros posiblemente estaban también relacionados con elementos "extranjeros" (en origen probablemente también los habitantes del Ática distantes del *asty*), así como con los *couroi* o efebos que aún no habían alcanzado el status de adulto y miembro de la comunidad, por lo que no es de extrañar su relación con elementos "marginales" de la sociedad. En la *Vida de Teseo* de Plutarco, los Dioscuros están asociados con Menesteo que congrega a los nobles de los distintos territorios contra Teseo (32, 33). *Theoxenia* como práctica arcaica, Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult*, p. 151. En la fiesta de *Theoxenia* en Delfos el dios Apolo brindaba hospitalidad al resto de los dioses y especialmente a Dioniso: Farnell, *op.cit.*, *Cults...*, vol. IV, p. 292. En Hesiquio aparece como una fiesta común a todos los dioses (s.v.). Las *Theoxenias* como banquetes (sin que fuera necesario un sacrificio previo) para diversos dioses o héroes (como los parásitos, también de distintos dioses), pero especialmente los Dioscuros y Heracles: véase M.H. Jameson, "Theoxenia", en *Ancient Greek cult Practice from the Epigraphical Evidence*, Hägg ed., 1994, 35-57. El *Anakeion* como lugar donde cenaban

El *Theseion* sin embargo estaba consagrado a Teseo, personaje que aparece en las tablillas micénicas como “esclavo de un dios”²⁰. La palabra *thes*, cuyo *status* debía de ser en época arcaica de dependencia, entre la libertad y la esclavitud, tiene la misma raíz que Teseo. El *Theseion* era además, en época clásica, lugar de refugio de suplicantes, y especialmente de esclavos²¹. En época arcaica y con anterioridad no existía tanto una contraposición y definición de los libres y los esclavos, sino más bien situaciones intermedias de dependencia que podían evolucionar en uno y otro sentido (como sería el caso de los hectémoros en Atenas). El conjunto del campesinado, del *laos*, tendrían una relación de dependencia y clientelar con los *aristoi* a los que podían acompañar a la guerra, en momentos, además, finales de la época oscura y principios del arcaísmo, en los que se producen procesos y mecanismos de integración en la “ciudadanía”, incluyendo a

parásitos: Ath., 6.235b; Jameson, *op.cit.*, “Theoxenia”, p. 48. Probablemente también allí existía una *Theoxenia* para los Dioscuros: Jameson, *op.cit.*, “Theoxenia”, p. 56, nota 39. La *Theoxenia* podía utilizarse para ofrecer hospitalidad y como medio de reconciliación con una fuerza hostil y peligrosa (en el mundo de los dioses pero probablemente también en el de los hombres): Jameson, *op.cit.*, “Theoxenia”, p. 44; para las similitudes buscadas y la inexistencia de una frontera bien delimitada entre las prácticas de los *aristoi* y el culto heroico y divino, véase Polignac, *op.cit.*, “Entre les dieux...”, (en Hägg, 1996), p. 40 ss. Véase también para los banquetes en el *Anakeion*: P. Schmitt Pantel, *op.cit.*, *La cité au banquet*, p. 102; y para el banquete aristocrático de hospitalidad, los *xenia*, p. 55. Véase también L. Bruit “The Meal at the Hyakinthia: Ritual Consumption and Offering”, en *Sympotica*, O. Murray, ed., 162-174 (pp. 170-171). Cena en el Pritaneo delante de los Dioscuros: Ath., 4.137e; los *xenia* en el Pritaneo, tal vez en principio para los habitantes de los distintos territorios del Ática (*xenoi* con respecto al *asty*), posiblemente se corresponden, en el mundo de los hombres, con las *Theoxenia* de los dioses en el *Anakeion*.

²⁰ A. Bernabé, “El mito de Teseo e la época arcaica y clásica”, en *Aspectos sobre Teseo y la Copa de Aison*, coordinado por R. Olmos, Madrid, 1992, p. 97. F.J. Frost, “Faith, Authority and History in Early Athens”, *Boreas*, 24, 1993, p. 88, nota 38.

²¹ K.A. Christensen, “The Theseion: A Slave Refuge at Athens”, *AJAH*, 9, 1984, 23-32. Mactoux, *op.cit.*, “Espace civique...”, p. 77 ss. Wycherley, *op.cit.*, *Agora III*, p. 113 ss. Barron, *op.cit.*, “New Light...”, p. 22: *Theseion* como lugar de refugio de esclavos, pero también como prisión, y dedicado a otras funciones cívicas, como por ejemplo lugar en el que se reunía ocasionalmente la *Boule*; además los *thesmothetai* eran sorteados en el *Theseion* (Aeschin. (3) *Ktesiphon*, 13; *Agora III*, nº 339) y se asignaban los oficiales de los demos aquí (Arist., *Ath.*, 62.1; *Agora III*, nº 345). La docimasía de los efebos la llevaban a cabo los demos y la *Boule* (Pélékidis, *op.cit.*, *Histoire de l'éphébie*, p. 97; véase cap. 2º, nota 105); según Robertson (*op.cit.*, *Festivals...*, pp. 111-112) los demos que se reunían en el *Theseion*, en el mes Metageitnión para elegir a ciertos magistrados (decreto de Eleusis del 332-331, en el que se alude a la reunión de los demos en este lugar en el mes Metageitnión: S. Coumanoudes, D. Gofas, “Deux Décrets d'Éleusis”, *REG*, 91, 1978, 289-306, inscripción, lin. 27-28; Whitehead, *op.cit.*, *The Demes*, pp. 89-90, 269-70, 289-90), también se encargaban allí del escrutinio de los efebos. Para la situación de los *thetes* véase: D. Plácido, “Nombres de libres que son

“extranjeros”, es decir en origen también de otras zonas del Ática²². El status de meteco no se definió probablemente como tal hasta finales del s.VI; con anterioridad, cuando se alude a *xenoi*, metecos..., probablemente se incluye en estas categorías a miembros no del todo integrados en la ciudadanía que se está perfilando paulatinamente a lo largo del arcaísmo. Esta situación podría afectar a los habitantes de territorios alejados del *asty* sobre todo en fechas más remotas (en el proceso de sinecismo), aunque también en el s.VI, como se puede deducir de una inscripción en la que se contrapone a un *astos* con un *xenos* procedente probablemente de alguna región del Ática. Pero también se acercan estas categorías a las de esclavos o dependientes, con un status no muy bien definido dentro de la comunidad; en este sentido, los *demiourgoi* (es decir artesanos deambulantes) en Homero son llamados *xenoi*. Antes de Solón todo el conjunto del campesinado ático era susceptible de ser esclavizado. Posteriormente, con anterioridad a Clístenes, quienes estarían en ese peligro serían campesinos sin tierras, thetes, artesanos... De ahí la expresión de Aristóteles de “*xenous kai doulous metoikous*” que aludiría tanto a extranjeros como, sobre todo, a antiguos dependientes y thetes, víctimas del *diapsephismos* que hubo tras la tiranía.²³

esclavos... (Pólux, III, 82)”, en *Esclavos y semilibres en la Antigüedad clásica*, Coloquio XV de GIREA, Madrid, 1989, 55-79, especialmente p. 65 ss.

²² Véase sobre este tema cap 2º, nota 47 (hectémoros, relaciones clientelares). Sobre los procesos de integración y la creación del cuerpo cívico: Manville, *op.cit.*, *The Origin*; R. Sealey, “How Citizenship in the City Began in Athens”, *AJAH*, 2, 1983, 97-129; W. Beringer, “Servile Status in the Sources for the Early Greek History”, *Historia*, 31, 1982; M.I. Finley, *Grecia antigua: economía y sociedad*, p. 169 ss; M.I. Finley, *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona, 1982, p. 84 ss; D. Plácido, *op.cit.* “Nombres de libres...”; L. Sancho, *op.cit.*, “To Metexein tes poleos...”; esta autora considera que los liberados mediante la *seisachtheia* de Solón eran considerados como *astoi*, no como *eleutheroi*; el término *eleutheros*, sin embargo, se utiliza desde fechas tempranas; además, como se vio en el capítulo primero, la *seisachtheia* dio pie al establecimiento del culto de Zeus *Eleutheros* (epíteto antiguo de este dios también en otros lugares como Laconia): cap. 1º, nota 27. Por otro lado el término *astos* en la época de Solón tendría connotaciones todavía de partido territorial, especialmente relacionado con los habitantes de la llanura central: cap. 4º, p. 174, nota 19.

²³ Sobre el status de meteco, creado a fines del s.VI, véase: D. Whitehead, *The Ideology of the Athenian Metec*, Cambridge, 1977, p. 140 ss. Véase también: M. Casevitz, *op.cit.*, *Le vocabulaire...*, p. 177 ss (meteco significa fundamentalmente aquel que ha cambiado de

Precisamente la leyenda de Teseo recoge también estos problemas en el plano del mito, ya que el héroe, además de su condición servil, de “esclavo de un dios” en las tablillas micénicas, se presenta en Atenas como un “extranjero” en el Delfinio²⁴.

Posiblemente esta dualidad entre el *Theseion* y el *Anakeion* está de algún modo también presente en el Iliso, entre el Delfinio y el Paladio. Hemos visto la relación estrecha del Delfinio con Teseo. El templo del Delfinio tiene además muchos puntos en común con el *Theseion*, pues también era tribunal, además de asociarse, en la leyenda y el ritual de los fármacos, con los esclavos y los condenados²⁵. El Paladio, sin embargo, consagrado a

residencia); también K. Baba, “A Note on the Formation of the Athenian Metic-status”, *ABSA*, 79, 1984, 1-5. E. Lévy, “Métèques et droit de résidence”, *L'Etranger dans le monde grec*, bajo la dirección de R. Lonis, 1988, 47-67. Sobre los *demiourgoi* como *xenoi*: S. Takabatake, “The idea of “xenos” in classical Athens: its structure and peculiarities”, en *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Tokyo, 1986, p. 453. Inscripción en que se menciona a un astos y un *xenos* de principios del s.VI: cap. 4º, nota 18. Varias posibles redefiniciones del término *xenos* en época arcaica: cap. 5º, nota 71 (P.A. Butz, “Prohibitionary...”). Para las medidas de Clístenes y el *diapsephismos*: Arist., *Pol.*, III, 2, 1275b 32-7; Arist., *Ath.*, 13.5; Whitehead, *op.cit.* *The Demes...*, p. 143-144. L. Sancho (*op.cit.*, “To Metexein...”, p. 73) no identifica a los neopolitai de Clístenes con los del *diapsephismos*). Sobre la probabilidad de que la expresión “esclavos metecos” se refiera a la población en situación de dependencia, tipo los thetes, al borde de la esclavitud: D. Plácido, “Esclavos metecos”, en *Homenaje a A. Díaz Toledo*, Granada, 1985, 297-303. Esclavitud con Solón: M.M. Mactoux, *op.cit.* (“Lois de Solon...”).

²⁴ Paus., 1.19.1; Plu., *Thes.*, 12.3. Según Walker, *op.cit.*, *Theseus*, la figura mítica de Teseo procedería del norte del Ática (Afidna y Maratón), aunque se habría asentado ya en Atenas en el momento del sinecismo en el s.VIII, convirtiéndose en un héroe ateniense del Ática unificada (p. 15 y 21); la misma teoría en H.J. Walker, “The Early Development of the Theseus Myth”, *RhM*, 138, 1995, 1-33. Aunque esta relación con el norte del Ática es significativa y relevante (véase Simon, *op.cit.*, “Theseus...”, en *Worshipping Athena*, J. Neils ed., p. 12 ss), desde nuestro punto de vista, sin embargo, el origen de Teseo es más complejo, como lo demuestra su relación con el mar Egeo y su aventura cretense en la que mata al Minotauro (uno de los episodios más antiguos: Walker, *op.cit.*, *Theseus*, p. 16). Posiblemente la figura mítica de Teseo estaba presente en Atenas desde antes del sinecismo (desde la Edad de bronce en varios festivales agrarios: Simon, *op.cit.*, “Theseus...”), al que se asociaría en algún momento (posiblemente ya incluso desde antes de Solón, que promociona la figura de Teseo: véase cap. 1º, nota 88); aunque la mayoría de los autores consideran la leyenda de Teseo y la presencia de este personaje en el Ática como una creación reciente (véase más abajo, cap. 8º, nota 50). Para la relación de Teseo y de sus hijos, Demofonte y Acamante con la Diacria y con Eubea asociada a la Diacria: véase cap. 5º, nota 85.

²⁵ Sobre el Delfinio véase más arriba nota 4. *Theseion* como tribunal: Mactoux, *op.cit.*, “Espace civique...”, p. 82 (lo compara con el Delfinio). Para el Delfinio y la expulsión de los fármacos en relación con los esclavos y los prisioneros condenados: C. Bérard, “Penalité et religion à Athènes. Un témoignage de l'imagerie”, *Revue archéologique*, 1, 1982, 137-150; M.M. Mactoux, “Esclaves et rites de passage”, *MEFRA*, 1990, 102, 1, 53-81. El ritual de la expulsión de los fármacos es similar al de la “muerte del rey”. El “rey” y el “esclavo” son los dos polos opuestos unidos en una misma fiesta, ambos son el “fármacos” (el primero fue el rey Codro en la leyenda) que recoge en sí todo lo negativo de la comunidad; el Delfinio, residencia real está relacionado también con la entronización y el reconocimiento del nuevo rey, Teseo (véase

Atenea y Zeus, tiene conexiones con Acamante y Demofonte, los hijos de Teseo, y la leyenda del caballo de Troya. Los hijos de Teseo por lo general se representan de forma similar a los Dioscuros o *Anakes*, montados a caballo y de forma aristocrática²⁶.

El tribunal del Paladio estaba situado probablemente cerca del *Olimpieion*. Como se vio en el capítulo 4º, en esta zona del Iliso se veneraba a un Zeus ctónico (posiblemente Miliquio), predecesor de Zeus Olimpio, posiblemente en el Paladio primitivo²⁷.

Tal vez en este lugar se celebraba una competición ecuestre similar a la de las *Olimpieiai*, que habrían precedido, como supone Robertson, al establecimiento de Zeus Olimpio con Pisístrato²⁸. El Paladio era, como el Delfinio, tribunal de justicia de origen antiquísimo. Su culto a Atenea y a Zeus *epi Paladio* tenía también conexiones con Falero, el antiguo puerto de Atenas y lugar al que se unían, en rituales y festividades, los dioses antiquísimos establecidos en el Iliso, como posiblemente Dioniso *en limnais*.²⁹

nota 4). Fármacos: Simon, *op.cit. Festivals*, p. 77. Farnell, *op.cit., Cults...*, vol. IV, p. 268 ss; Burkert, *op.cit., Greek Religion*, p. 82 ss.

²⁶ Paladio asociado a Demofonte y Acamante y la guerra de Troya: Polyæn., 1.5; Clem., Al., *Prot.*, 4.47.6 (Demofonte entrega el Paladio a un ateniense llamado *Bouzyges*); véase para las fuentes: Boegehold, *op.cit., Agora* 28, p. 139 ss. Los *Bouzygai* eran los encargados del culto de Atenea y Zeus *"epi Paladio"*: véase nota 39, cap. 4º. Relación iconográfica de los hijos de Teseo con los Dioscuros: Boardman, *op.cit., "Exequias"*, p. 15-16. Demofonte y Acamante aparecen en los episodios de Teseo en el s.VI: Walker, *op.cit., Theseus*, p. 24.

²⁷ Véase para la situación del tribunal del Paladio en época clásica: cap. 4º, nota 85; véase sobre la posibilidad de un culto a Zeus ctónico por esta zona: cap. 4º, pp. 198-199, nota 90.

²⁸ Robertson, *op.cit., Festivals*, p. 134 ss; Pisístrato ampliaría el festival, que tenía lugar en Muniquión (Mikalson, *op.cit., The Sacred*, p. 145). Es posible, como veremos más adelante, que también el *Anakeion* estuviese relacionado en origen con una competición ecuestre, la de las Panateneas. Competición ecuestre en el *Olimpieion*: Kyle, *op.cit., Athletics*, p. 46; A. Martin, *Les cavaliers athéniens*, Paris, 1887, p. 150.

²⁹ Tribunal del Paladio: Poll. 8.118; Sealey, *op.cit., The Athenian...*, p. 70 ss (tribunal para homicidio involuntario o de esclavo, meteco o extranjero); Boegehold, *op.cit., Agora* 28, pp. 47-48 y p. 139 ss; este autor propone la existencia de dos "Paladios", uno en Atenas y otro en Falero; lo sitúa en Falero: Humphreys, *op.cit., "A Historical Approach..."*, p. 23. Templo y tribunal: Travlos, *op.cit., Pictorial*, p. 412-16; véase nota 85, cap. 4º. Procesión hacia Falero desde el Paladio: W. Burkert, *op.cit., Greek Religion...*, p. 79; este autor supone que se trasladaba a Falero la estatua del "Palladion" (el caballo de Troya), por inscripciones del s.II de los efesos que escoltaban a "Palas" hasta Falero; B. Nagy, sin embargo ("The Procession to Phaleron", *Historia*, 40, 1991, 288-306), defiende que la estatua de "Palas" era la estatua de Atenea. Véase también sobre esta posible procesión hasta Falero en la ceremonia ecuestre de la *Olimpieiai*: N. Robertson, *op.cit., Festivals*, p. 139 ss; N. Robertson, "Athena and Early Greek Society: Palladium Shrines and Promontory Shrines", *Religion in the Ancient World. New Themes and Approaches*, M. Dillon ed., Amsterdam, 1996, 383-475, p. 392 ss; N. Robertson, *op.cit., "The Origin of Panathenaia..."*, pp. 252-253. Ceremonia similar muy antigua en Argos

Por último, esta “dualidad” entre *Theseion* y *Anakeion*, Delfinio y Paladio, con la diferenciación en el ejército entre el *laos* y un círculo más reducido de *aristoi* que poseían caballos (y barcos), tal vez explica o ayuda a explicar la existencia en el ágora nueva del *Leocorion*, por un lado, en principio consagrado a *Leos* el héroe que personifica al *laos*, y por otro la posibilidad de reunión de un “Consejo de guerra” más reducido, prácticamente igual al Consejo político, al suroeste del ágora, en el *Bouleuterion* y “la Heliea”, identificada por algunos (erróneamente desde nuestro punto de vista) con el *Theseion*.³⁰

Entramos con ello en el problema de la localización del *Theseion*, tema que ha sido muy debatido.³¹

(tal vez reflejada en la *Ilíada*) en donde se llevaba la estatua de Palas en un carro tirado por caballos: W. Burkert, “La Cité d’Argos entre la tradition mycénienne, dorienne et homérique”, en *Les panthéons des Cités...*, *op.cit.*, Kernos, suppl., 8, 1998, 47-59; en Atenas Demofonte mata en Falero a los *argivos* y les roba el Paladio: véase para las fuentes: A.L. Boegehold, *op.cit.*, *Agora*, 28, p. 139 ss. Relación del templo del Paladio probablemente con una Atenea relacionada con los caballos: véase más abajo nota 45.

³⁰ Véase para *Leos* y el *Leocorion*, cap 1º, p. 33 ss. Para el supuesto Consejo político (-judicial) y de guerra: cap 2º, p. 83 ss y cap 6º, p. 345 ss. Thompson (“Activities...”, *Hesperia* 35, 1966, 40-48) identificó el recinto al aire libre al sur del *Bouleuterion* con el *Theseion*, y más tarde con la Heliea (véase nota 108 del cap. 2º). Para esta relación de la *Boule* con los efesos y el *Theseion*: un decreto que honraba a los efesos menciona la reunión de la *Boule* en el *Theseion*: IG II² 1039,3: Rhodes, *op.cit.*, *The Athenian Boule*, p. 35.

³¹ Véase Wycherley, *op.cit.*, *Agora* III, p. 113 ss. Véase Barron, *op.cit.*, “New Light...”; Mactoux, *op.cit.*, “Espace civique...”, p. 89 ss. Oikonomides, *op.cit.*, *The Two Agoras*, pp. 28 ss y 69; este autor postula la existencia de dos *Theseia*, uno en el ágora vieja que él sitúa al sudoeste de la Acrópolis y otro a las afueras de la ciudad; También supone la existencia de dos *Theseia* en la ciudad, uno en el ágora y otro cerca del Eleusinion: S.N. Koumanoudes, “Theseos sekos”, *Archaiologike Ephemeris*, 1976, 194-216. Vanderpool, *op.cit.* “The Agora...”, lo sitúa cerca del mercado romano (200 metros al este del mercado romano se encontraron unas estelas que honraban a los *agonothetes* de las *Theseia* y unas esculturas de Teseo y el Minotauro); también Travlos supone la existencia del *Theseion* en las cercanías del mercado romano, al sureste del ágora del Cerámico, por donde podría estar situado el gimnasio de Ptolomeo que Pausanias (1.17.2) relaciona con el *Theseion*: *op.cit.*, *Pictorial*, pp. 578-579; Travlos supone por tanto también la existencia del *Anakeion* y del Pritaneo por esta zona, al noroeste de la Acrópolis, lo que se contradice con el descubrimiento de Dantas (*op.cit.*, “The True Aglaurion”). Sitúan el *Theseion* al este de la Acrópolis como el ágora vieja: Dantas, *op.cit.* “The True Aglaurion”; Robertson, *op.cit.*, “Solon’s Axones...”; al noreste de la Acrópolis, coincidiendo, por tanto, con el descubrimiento del *horos* del santuario de Aglauro, pero también con las inscripciones en las que se menciona el *Theseion*, a las que se ha aludido más arriba: Shear, *op.cit.*, “Isonomous...”, *The Archaeology of Athens...*, Coulson et al., eds., p. 228, nota 22; S.G. Miller, *op.cit.*, “Architecture as Evidence...”, p. 202, nota 62. Véase apéndice I a cap. 4º (ágora), nota 2.

En el apéndice al capítulo 4º sobre el ágora, postulamos la localización de “agora vieja” al este de la Acrópolis, lo que coincide con el relato de Pausanias, así como el hallazgo del *horos in situ* del santuario de Aglauro en esta zona. También sostuvimos un traslado de funciones políticas y religiosas, aunque no todas, a la parte oeste de la Acrópolis, con el final del proceso de sinecismo y, por último, la apertura del ágora nueva del Cerámico en la época de Solón.

El santuario de Aglauro estaba situado, según Filócoro, cerca de la entrada de la Acrópolis (*peri ta propileia tes poleos*), por donde subieron los persas, junto a la capilla de Aglauro, en el lugar por el que se tiró la hija de Cécrope (*ek tou teichous*)³². Según el relato de Aristóteles y de Polieno del episodio en el que Pisístrato quita las armas al pueblo el *Anakeion* y el *Theseion* estaban muy cerca del santuario de Aglauro, lo que también se deduce del relato de Pausanias y de las noticias que asocian el *Theseion* y el *Anakeion*, ambos decorados por Polignoto y Mikon³³.

No es de extrañar la cercanía de estos tres lugares, *Theseion*, *Anakeion* y santuario de Aglauro, dada su similitud funcional, pues todos estaban relacionados con el ejército y los efebos. Aglauro era la divinidad que presidía el juramento de los efebos, que la mayoría de los autores hacen remontar a fechas remotas (por los dioses presentes en él)³⁴.

³² Filócoro, *FGrH* 328 F 105. Persas: Hdt., 8.52-53 (subieron a la Acrópolis por un lugar que nadie vigilaba y por el que era imposible pensar que alguien pudiera subir; era un lugar escarpado, cerca de la capilla de Aglauro).

³³ Arist., *Ath.*, 15.4; Polyæn., 1.21.2. Paus., 1.17 y 18. Harp. s.v. *Polignoto* (*Thesaurus* enmendado por *Theseion*: Wycherley, *op.cit.*, *Agora* III, p. 116, nº 68); Plu., *Cim.*, 4.5-6. Barron, *op.cit.*, “New Light...”, p. 23; A.J. Podlecki, “Theseus and Themistocles”, *RSA*, 5, 1975, p. 16. El *Anakeion* a los pies de la Acrópolis (según nuestra hipótesis, en la parte este), como también el Areópago (al oeste), el santuario de Asclepio (al sur), el “Pelágico” (tal vez refiriéndose al norte de la Acrópolis): Luc., *Pisc.*, 42.

³⁴ Aglauro presidía el juramento de los efebos: Filócoro, *FGrH* 328 F 105. Pélékidis, *op.cit.*, *Histoire de l'éphébie*, p. 112-113. Véase cap. 5º, notas 57 y 60. Los efebos no estaban vinculados sólo a Aglauro, sino a todas las “Cecrópidas” y a la diosa acropolitana, ya que en la ceremonia de salida los efebos subían a la Acrópolis y realizaban un sacrificio en honor de Atenea Polias, Curótrofa y Pandroso: Pélékidis, *op.cit.*, *Histoire de l'éphébie*, p. 256.

Además el *Theseion* estaba, según varios testimonios, en la zona antigua sacralizada de Atenas. Plutarco dice que se encontraba “en medio de la ciudad”, la misma expresión que utiliza Estacio para referirse al altar de Eleos, que Sópater sitúa *epi tes agoras*³⁵. Tucídides menciona que se hallaba “*to en polei*” cuando hace referencia al reclutamiento por la alarma de la mutilación de los Hermes, en el 415, asunto al que también se refiere Andócides aludiendo tanto al *Theseion* como al *Anakeion*.³⁶

El episodio de Pisistrato muestra la existencia de estos lugares en el s.VI, o por lo menos la conciencia de que se remontaban a fechas remotas y su relación con el reclutamiento. Su antigüedad se deduce también de sus vínculos espaciales y funcionales con el templo de Aglauro, una de las Cecrópidas, divinidades antiquísimas de Atenas, así como por su situación en el ágora vieja, junto a los edificios políticos más antiguos de la ciudad, el Pritaneo, *Boucolion*... Además, es lógico suponer que en esos momentos de la *basileia* en Atenas el reclutamiento se realizara en el ágora o en sus inmediaciones, como aparece en la *Iliada*, posiblemente en un témenos o espacio al aire libre³⁷. Este lugar donde se reuniría el ejército, estaría asociado a los *couroi*, el principal de los cuales en Atenas era Teseo.

Cimón escogió por tanto un lugar ya sacralizado y relacionado con Teseo para asentar al héroe (promovido desde el s.VI como fundador de Atenas unificada) con la construcción

Probablemente, como veremos más adelante, en la ceremonia de *pannychis* de las Panateneas también se relacionan con estas divinidades en la Acrópolis.

³⁵ Plu., *Thes.*, 36, 2. Statius, *Theb.*, 12, 481. Sópater: Wycherley, *op.cit.*, *Agora III*, nº 184, p. 72-73. Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, p. 46.

³⁶ Th., 6.61.2; Oikonomides traduce “el *Theseion* de la ciudad vieja”, porque postula la existencia de dos lugares consagrados a Teseo en la ciudad (*op.cit.*, *The Two Agoras*, p. 28 ss y p. 69). El esolío a Esquines (3) *Ktesiphon*, 13 b, alude a dos *Theseia* en la ciudad, pero se trata de una nota confusa y corrupta: Wycherley, *op.cit.*, *Agora III*, p.118. And., (1) *Misterios*, 45; algunos creen que Andócides se refiere al *Theseion* del Pireo al situarlo “*en makro teichei*” (*Agora III*, p. 118); sin embargo, probablemente está refiriéndose al mismo *Theseion* que Tucídides califica como “*to en polei*”: Robertson, *op.cit.* “Solon's Axones...”, p. 163. Tal vez Andócides se confunde porque el *Theseion* de la ciudad se hallaba junto al *teichos* por el que se suicidó Aglauro (Filócoro *FGrH* 328 F 105).

³⁷ Relación del *Theseion* con el santuario de Aglauro: véase más arriba nota 33.

del “*Theseion*”, que comprendería probablemente un témenos o espacio al aire libre y un santuario decorado por Polignoto y Mikon en “el ágora de Cécrope”.³⁸

Posiblemente el *Theseion* y el *Anakeion* se mantuvieron como lugares sacros relacionados con el ejército, junto al santuario de Aglauro, durante todo el arcaísmo, como lo demuestra el episodio de Pisístrato. Sin embargo, como postulamos en otro capítulo, varias funciones políticas y militares se trasladaron a la parte oeste de la Acrópolis en el momento del final del proceso del sinecismo. Todo ello habría quedado reflejado en la fiesta de las Boedromias que recoge la leyenda de las amazonas y su lucha con Teseo en la zona del Areópago y de la Pnix³⁹. En origen la fiesta habría estado ligada a las divinidades guerreras del este de la Acrópolis que se unían en una procesión con las del Iliso: Aglauro, Enialio, Ártemis Agrótera (posiblemente en principio la *Hegemone* del juramento de los efebos, que tal vez era venerada también en el Pritaneo⁴⁰). Con el sinecismo se introduce a Ares, cuya sede, la colina -pagos- de Ares, se establece al oeste de la Acrópolis, lugar de reunión del Consejo político y militar de los 300 *gene*. El dios Ares aparece en una inscripción en relación con un sinecismo en Arcadia⁴¹. En el mito de fundación del Areópago, dedicado a Ares, tiene un papel destacado Aglauro, que se relaciona en algunas fuentes con las Erinias; éstas, como Gea y Afrodita, Aglauro y Deméter son divinidades similares, de tipo ctónico, curótrofas

³⁸ En el *Theseion* probablemente se llevaba a cabo el escrutinio de los efebos: Robertson, *op.cit.*, *Festivals...*, p. 112 (ver más arriba nota 21). Cimón trae los huesos del héroe: D.S., 4.62.4; sch. Ar., *Pl.*, 627; Plu., *Thes.*, 36.2. Pausanias (1.17) menciona un *sekos* y un *hieron*. Decorado por Polignoto y Mikon: Plu., *Cim.*, 4.4-6 (ver más arriba nota 33). Según Filócoro (*FGrH* 328 F 18) sólo existían cuatro templos de Teseo en toda el Ática (ver Kearns, *op.cit.*, *The Heroes*, p. 169); véase también Walker, *op.cit.*, *Theseus*, p. 20 ss.

³⁹ Boedromias : véase cap. 5º, p. 271 ss.

⁴⁰ Pritaneo y Ártemis Agrótera: Miller, *op.cit.* *The Prytaneion*, p. 16.

⁴¹ Nota 68, cap 5º.

protectoras de la iniciación tanto de jóvenes mujeres como de hombres, es decir de los efebos.⁴²

Los efebos tenían un papel destacado en la fiesta y el sacrificio dedicado a las Erinias, especialmente los más reputados (*dokimotatoi*)⁴³.

A Enialio se suma Ares, que no lo sustituye, como tampoco las Erinias o los cultos femeninos del oeste de la Acrópolis a Aglauro, sino que se añaden y comparten sus funciones guerreras y de currotrofia. En una inscripción tardía aparecen ambos dioses, Ares y Enialio, así como Zeus Geleon (lo que apunta a la relación de las Sinecias con la guerra y el reclutamiento), con un mismo sacerdote, que además era hierocérice.⁴⁴

También Teseo “se traslada” en cierto modo a esta parte de la ciudad, aunque el recinto consagrado a él permanecería, junto al *Anakeion*, al este de la Acrópolis. Se han encontrado algunas inscripciones que ligan a Teseo con Core y Deméter Cloe situada junto a Gea Curótrofos y Afrodita Pandemos en esta parte de la ciudad⁴⁵. Además, algunos personajes del entorno de Teseo como Hipólito, el hijo del héroe y una amazona, así como Egeo, su padre, tienen relación también con esta zona. Hipólito era venerado junto con Afrodita al sudoeste de la Acrópolis, cerca de Temis. Egeo, según algunas tradiciones, se había suicidado tirándose desde la Acrópolis en este lugar; algunos

⁴² Mito de fundación del Areópago: cap. 5º, nota 67. Cap 4º, pp. 203-204. Un escolio a Sófocles (OC, 42) que asocia a Afrodita, las Moiras, las Erinias y Euménides, Gea y Epiménides. Véase también cap. 6º, nota 109.

⁴³ Parker, *op.cit.* *Athenian Religion*, p. 298-299; Pélékidis, *op.cit.*, *Histoire de l'éphébie*, p. 251.

⁴⁴ K. Clinton, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Philadelphia, 1974, p. 78.

⁴⁵ Oikonomides, *op.cit.*, *The Two Agoras*, p. 34. Es muy probable que Teseo tenga también relación con el lugar llamado Esciron, a medio camino hacia Eleusis, donde Fitálo purificó a Teseo (Plu., *Thes.*, 12.1) y recibió a Deméter (Paus., 1.37.2); además los Fitálidas se encargaban en época clásica del culto a Teseo, probablemente a partir de Cimón: Plu., *Thes.*, 23.5. No es de extrañar la presencia del efebo o *couros* Teseo en este lugar fronterizo con Eleusis, escenario de varias guerras con esta localidad. También en Colono, donde existía un culto a Poseidón y probablemente a Deméter (S., OC., 681-5; véase apéndice II a cap. 4º, nota 31), se encuentra el héroe Teseo: Paus., 1.30.4; allí se veneraba a Poseidón Hipios y a Atenea Hipia; relación de esta diosa con los caballos, como el Paladio, el caballo de Troya: J. Neils, “The Panathenaia: An Introduction”, en *Godess...*, p. 22.

autores piensan que incluso pudo ser el héroe venerado junto a Blaute, divinidad asociada a Afrodita, Gea y Deméter.⁴⁶

Por otro lado en el apéndice del ágora subrayamos las similitudes funcionales entre el altar de las Erinias y el *Theseion*, no sólo en relación a la guerra, como hemos supuesto aquí, sino también como lugar de refugio de suplicantes, equiparado en algunas fuentes⁴⁷.

Pero el “asentamiento” de Teseo en esta zona está sobre todo relacionado con una diosa, Afrodita, instituida como “Pandemos” probablemente por Solón, pero precedida por la diosa vinculada funcionalmente a las Erinias y a Gea. Sería una Afrodita protectora de la iniciación, tal vez conocida como *Genetyllis*, similar a la diosa Epitragia de Falero, patrona de Teseo, que conduce al héroe en su aventura iniciática hacia Creta. Generalmente se ha considerado que Afrodita Pandemos en la ciudad y Epitragia en Falero eran una misma diosa, relacionada con los jóvenes efebos y su paso a la sexualidad adulta.⁴⁸

Además de las tradiciones que asociaban la fundación del templo de Afrodita Pandemos con Solón, existía otra que lo relacionaba con Teseo y el sinecismo⁴⁹. La diosa Afrodita en época arcaica probablemente tenía una función similar a la diosa Ártemis y Atenea, protectora de los *couroi*, también relacionada con la guerra como ha supuesto Pirenne-Delforge que sostiene la identificación de la diosa con la *Hegemone* del juramento de los efebos, normalmente relacionada con Ártemis. Afrodita es *hegemone*, conductora del efebo ateniense Teseo en su aventura hacia Creta. Además en Ramnunte esta diosa era

⁴⁶ Beschi, *op.cit.*, “Contributi...”, p. 511 ss. Blaute: nota 110, cap. 4°.

⁴⁷ Nota 10, apéndice I a cap. 4° (ágora).

⁴⁸ *Genetyllides*: cap 6°, p. 382 ss. Véase Pirenne, *op.cit.*, *L'Aphrodite...*, pp. 37-38. Mactoux, *op.cit.*, “Espace civique...”, p. 86.

⁴⁹ Paus., 1.22.3.

venerada, más tarde, con el epíteto *Hegemone*⁵⁰. También en otros lugares la diosa desempeñaba este papel en relación a Ares, a la guerra y en general a los magistrados de varias ciudades, en especial el polemenco.⁵¹

Afrodita Epitragia de Falero recibía culto el mismo día en que las jóvenes iban al Delfinio en Muniquión a venerar a Ártemis Muniquia, en una fiesta claramente iniciática; posiblemente se sumó Afrodita al festival y tal vez también se dio a Afrodita el epíteto de *Hegemone* que había detentado Ártemis anteriormente.⁵²

La fiesta consagrada a Afrodita Pandemos se celebraba el día 4 ó 5 de un mes indeterminado, según algunos en Hecatombeón, precisamente el mes de las Hecatombeas (celebradas en el Delfinio y relacionadas con Teseo, como las “Delfinia” de Muniquión), las Sinecias y las Panateneas con las que comenzaba el año nuevo.⁵³

En la notica de Apolodoro sobre el ágora vieja de la ciudad en la que se cita a Afrodita Pandemos se alude a que era el lugar de reunión de la *ekklesia*. Es posible, como vimos en el capítulo anterior, que en torno a estas divinidades del oeste de la Acrópolis, asociadas entre sí y vinculadas al Areópago, se reuniese tanto este Consejo aristocrático en armas, como tal vez el *laos*, es decir la asamblea del pueblo en armas.⁵⁴

Las fiestas atenienses relacionadas con los efebos, la guerra o el reclutamiento variaron y se adaptaron a las circunstancias, como postulamos en relación a las Boedromias.

⁵⁰ Pirenne, *op.cit.*, *L'Aphrodite*, p. 39. Véase nota 106, cap 6º (Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 272, nota 72, que sostiene la atribución de este epíteto a Afrodita en s.III).

⁵¹ Véase cap. 6º, p. 385, nota 107.

⁵² Afrodita Epitragia en Muniquión: W.R. Connor, “Theseus and his City”, *Boreas*, 4, 1993, p. 117. Plu., *Thes.*, 18. Para esta fiesta tal vez llamada Delfinia: Mikalson, *op.cit.*, *The Sacred...*, p. 140.

⁵³ Según Pirenne se celebraban el día 4 de un mes indeterminado: *op.cit.*, *L'Aphrodite*, p. 31 ss. Véase Ath., 13.569 d. En Hecatombeón: Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 50; Simon, *op.cit.* “Theseus...”, pp. 16-17; Robertson, *op.cit.* *Festivals...*, p. 49 (el día 4); Sokolowski, *op.cit.*, *LSCG*, 1969, nº 39, p. 73 (inscripción del s.III); Mactoux, *op.cit.*, “Espace civique...”, p. 86 (el día 5 de Hecatombeón).

⁵⁴ Harp, s.v. *Pandemos*; En el s.VII sin embargo, como se vio en el capítulo 5º, el pueblo apenas sería convocado para la guerra, aunque en teoría era posible: cap. 5º, p. 294 ss.

Aunque éstas posiblemente siguieron celebrándose con una procesión que partiría de la parte este de la Acrópolis hacia Agra, donde estaba el templo de Ártemis Agrótera, posiblemente también se relacionaron de algún modo con la parte oeste de la Acrópolis (como en el mito de las amazonas, uno de los *aitia* del festival), tal vez con la introducción de otro día en el festival, la fiesta de las Genesias, celebradas el 5 de Boedromión, con la reunión en ella de este Consejo aristocrático guerrero de 300 *gene*, que postulamos en otro capítulo.⁵⁵

A la fiesta de las Boedromias del este de la Acrópolis relacionadas con el Iliso y Ártemis Agrótera, posiblemente se le sumaron, con el sinecismo, las Genesias al oeste de la Acrópolis (relacionadas con Erecteo y Gea, que como Curótrofa tenía un santuario en esta parte de la ciudad, y tal vez con las Erinias, que recibían culto el día 5, y Afrodita), del mismo modo que a la fiesta de Ártemis Delfinia venerada en el Delfinio en el mes Muniquión se le sumó probablemente el culto a la diosa Afrodita Epitragia de Falero; además se añadirían a las celebraciones que comenzaban el año en Hecatombeón (Hecatombeas, Panateneas o Ateneas y Sinecias también inauguradas en estos momentos) el culto a Afrodita del oeste de la Acrópolis, según la tradición, fundado por Teseo con el sinecismo (posiblemente aunque el culto de Afrodita se remonta en Atenas a la época oscura, no fue hasta época arcaica cuando adquirió su dimensión “política”).

Es difícil precisar dónde se celebrarían las Sinecias, si en el ágora vieja del este de la Acrópolis, como ha supuesto Robertson⁵⁶, o en esta nueva zona del oeste inaugurada precisamente con el sinecismo. Las Sinecias, como las Panateneas, o primitivas Atenas y las Hecatombeas, celebradas todas en el mes Hecatombeón, el primero del año, sería una

⁵⁵ Cap 6º, p. 374 ss.

⁵⁶ Robertson, *op.cit.*, *Festivals...*, p. 30.

ocasión para la reunión del ejército, o al menos el establecimiento de un orden en el terreno político y militar que iban unidos⁵⁷.

Es posible que aunque el ágora vieja conservara e inaugurara con el sinecismo muchas funciones políticas, militares y religiosas, como por ejemplo las sedes de los arcontes (también del polemenco), la celebración de las Sinecias se llevara a cabo en la zona del oeste de la Acrópolis, donde se había instalado el nuevo Consejo de estado territorial del Areópago en la “colina de Ares”⁵⁸. En este lugar se revitaliza el posiblemente antiquísimo culto ctónico de las Erinias o Euménides que curiosamente son consideradas en la tragedia como “metecas”, es decir que habían cambiado de residencia para siempre asentándose junto al dios Ares⁵⁹. Cuando Plutarco alude al sinecismo llevado a cabo por Teseo en el Ática menciona dos fiestas inauguradas con ocasión del mismo, las Panateneas y las *Metoikias*. Generalmente se ha considerado que con estas últimas se refiere a las *Synoikias* de las que habla Tucídides⁶⁰. La confusión de estos dos términos probablemente fue provocada porque el sinecismo supuso, con la creación del Areópago como Consejo de estado territorial de toda el Ática compuesto por *aristoi* de las distintas

⁵⁷ Robertson, *op.cit.*, *Festivals...*, p. 83. Figueira, *op.cit.*, “The Ten Archontes...”, p. 466 ss. Estas fiestas relacionadas con el reclutamiento (en Boedromión) y el establecimiento de un nuevo orden, de un nuevo gobierno (en Hecatombeón), tendrían lógicamente diferentes matices, destacando más lo militar y dentro de ello el papel de los efebos, o de los guerreros adultos, o resaltando lo político y cívico (como en las Panateneas, aunque eran también una ocasión para el reclutamiento, ya que los efebos tenían un papel importante y se defilaba en la procesión con armas).

⁵⁸ También es posible que la fiesta cambiara su lugar de celebración a lo largo del arcaísmo, como probablemente ocurrió con las Panateneas.

⁵⁹ Esquilo, *Eu.*, 1011 y 1018 (ver cap. 5º, nota 71). Para el significado de meteco: Casevitz, *op.cit.*, *Le vocabulaire...*, p. 177 ss. En la obra de Esquilo, Atenea también llama a las Erinias *synoiketai* (v. 833), y menciona a *Peitho*, venerada también al oeste de la Acrópolis junto a Afrodita (Paus., 1.22), diosa que probablemente se estableció por estas fechas (del final del proceso de sinecismo) en este lugar. Ambas, las Erinias (v. 885) y Afrodita (*Genetyllides*: Ar., *Nu.*, 51-52 y sch., y Ar., *Lys.*, 2) estaban encargadas de los niños y del matrimonio.

⁶⁰ Plu., *Thes.*, 24.4. Th., 2.15.2. Véase Lévy, *op.cit.*, “Métèques...”, p. 51. Casevitz, *op.cit.*, *Le vocabulaire...*, p. 180. Sinecias se celebraban el 15 de Hecatombeón: Mikalson, *op.cit.*, *The Sacred*, p. 29-30 (calendario de Nicómaco que se hace remontar a Solón: Oliver, “Greek Inscriptions”, *Hesperia*, 35, p. 21); estas fiestas aparecen mencionadas en la ley de *Scambionidai*: Lévy, *op.cit.*, “Métèques...”, p. 51; Ar., *Pax*, 1019-1020 y sch. (forma *synoikeisia*). Parke, *op.cit.*, *Festivals...*, p. 31 ss.

zonas, una concentración de nobles de los distintos territorios con fines políticos y militares en la ciudad. Es decir, miembros de zonas alejadas del *asty*, considerados *xenoi*, cambiarían su residencia (al menos en algunos periodos del año).

Las Panateneas también debieron de ser unas fiestas primordiales de la ciudad, ya desde antes de su transformación en el s.VI, con la introducción de las Panateneas Pentetéricas⁶¹. El festival que se llevaba a cabo en Atenas “al cabo del año”, mencionado por la *Iliada* probablemente alude a ellas, como han propuesto la mayoría de los autores. En él los *couroi* sacrificaban toros y corderos a Erecteo, engendrado por la Tierra y criado por Atenea, que lo asentó en su templo⁶².

En el mismo pasaje de la *Iliada* se menciona, a continuación, que estos mismos *couroi* eran dirigidos por Menesteo, conocido por ser el mejor para reclutar y organizar un ejército⁶³. También Heródoto y Eurípides en el “Erecteo”, aluden a este sacrificio anual a Erecteo y Atenea Polias, posiblemente en el templo de ambos⁶⁴. En época clásica no se

⁶¹ Véase sobre las Panateneas cap 1º, p. 29 y 35 ss (especialmente nota 101). Según Pausanias es una de las fiestas más antiguas de Grecia que cambió su nombre con Teseo de “Ateneas” a “Panateneas” (Paus., 8.2.1); varias reorganizaciones de las Panateneas, la primera posiblemente con “Teseo”: Simon, *op.cit.*, “Theseus...”, p. 23.

⁶² Hom., *Il.*, 2, 545 ss (hecatombe de toros y corderos a Poseidón en otros pasajes de la *Iliada*: véase Frazer, *op.cit.*, “Some Notes...”, pp. 263-4); casa de Erecteo y de Atenea también posiblemente en la cita de Homero, *Od.*, 7, 80-81 (*neos* de Erecteo). Davison, *op.cit.*, “Notes...”, p. 25. J.D. Mikalson, “Erechtheus and the Panathenaia”, *AJPh*, 97, 1976, 141-153 (p. 141). P. Brulé, “Fêtes grecques: périodicité et initiations. Hyakinthies et Panathénées”, en *L'initiation*, tomo I, 1992, p. 25. P. Brulé, “La cité en ses composantes: remarque sur les sacrifices et la procession des Panathénées”, *Kernos*, 9, 1996, 37-63 (p. 43). En contra de esta relación del pasaje de la *Iliada* y del *Erecteo* de Eurípides con las Panateneas: N. Robertson, “The Origin of the Panathenaea”, *Rheinisches Museum*, 128, 1985, 231-295 (p. 223); N. Robertson, “Athena's Shrines and Festivals”, en *Worshipping Athena*, J. Neils ed., 27-77 (p. 37 ss). Para el culto de Erecteo y Atenea en la Acrópolis: N. Papachatzis, “The Cult of Erechtheus and Athena on the Acropolis of Athens”, *Kernos*, 2, 1989, 175-185; M. Christopoulos, “Poseidon Erechtheus and *Erechtheis thalassa*”, *Ancient Greek Cult Practice...*, Hägg, ed., Stockholm, 1994, pp. 123-130; Elderkin, *op.cit.* “The Cults of the Erechtheion”; véase cap. 2º, notas 19 y 20.

⁶³ Hdt., 7.161.3; Plu., *Cim.*, 7.6; Aeschin. (3) *Ktesiphon*, 184; Philostr., *Her.*, 23.35.

⁶⁴ Hdt., 5.82 (los epidauros sacrificaban cada año a Atenea Polias y a Erecteo, a cambio de la madera de olivo recibida para hacer las imágenes de Damia y Auxesia). Eurípides, *Erecteo*, Fr. 370, lin., 90 ss (*Eurípides, Selected Fragmentary Plays*, vol I, eds. C. Collard, M.J. Cropp y K.H. Lee). En el pasaje de la *Iliada* (2.545 ss) Atenea cría a Erecteo y lo asienta en su propio templo; posibilidad de un templo de Atenea de época geométrica en la Acrópolis, tal vez de madera: B. Küllerich, *op.cit.*, “The Olive-Tree Pediment...”, pp. 12-3 (para el templo de Atenea véase la nota siguiente). Robertson *op.cit.* “The Origin...” (ver más arriba, nota 62) postula que

conoce ningún sacrificio a Erecteo en estas fiestas, pero sí la existencia de dos complejos sacrificiales, el primero de los cuales parece ser muy antiguo y contaba probablemente con sacrificios a diversas divinidades en el “viejo templo” de Atenea, entre los que estaría el de Erecteo y Atenea Polias⁶⁵. Además, las Panateneas habían sido fundadas, según una

toda la obra de Eurípides, *Erecteo*, así como el pasaje de la *Iliada*, se refieren a la fiesta de Esciras, pues en ella tenía un papel importante el sacerdote de Poseidón-Erecteo. Sin embargo en la obra de “*Erecteo*” se pueden descubrir alusiones a las dos fiestas (Esciras y Panateneas), que en la antigüedad debían de estar muy relacionadas; en la obra se alude al mito etiológico de la conquista de Eleusis, presente en las Esciras, pero también se mencionan rituales peculiares y característicos de las Panateneas como el peán que los efebos cantaban en la Acrópolis en la fiesta nocturna de *pannychis* (Heliod., *Ethiop.*, 1.10; E. *Erecteo*, fr. 370, lin., 5, Collard et al.-Austin, fr. 65). Para la posible relación del mito narrado en el *Erecteo* de Eurípides con las Panateneas: J.B. Connelly, “Parthenon and Parthenoi: A Mythological Interpretation”, *AJA*, 100, 1996, 53-80, p.77; este autor identifica este mito en el friso del Partenón; contra esta identificación: J. Neils, *op.cit.*, *Worshipping Athena...*

⁶⁵ Brulé, *op.cit.* “La cité...”, p. 41 ss. E. Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 61. Mikalson, *op.cit.* “Erechtheus...”, p. 15. Sobre la arquitectura de la Acrópolis véase cap. 1º, nota 104; Generalmente se identifica el “viejo templo de Atenea” con el *Erechtheion*: Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, p. 213; C.J. Herington, *op.cit.*, *Athena Parthenos...*, p. 17 ss; Mikalson, *op.cit.*, “Erechtheus...”, p. 15, nota 34; Brulé, *op.cit.*, “La cité...”, p. 42-43; Papachatzis, *op.cit.*, “The Cult of Erechtheus...”, pp. 181-2; M. Christopoulos, *op.cit.*, “Poseidon Erechtheus...”, pp. 126-127. Para las fuentes: templo de Erecteo y Atenea: Hom., *Il.*, 2.549; templo de Erecteo al que entra Atenea: Hom., *Od.*, 7.80-81; Esquilo, *Eu.*, 855; E. *Erecteo*, fr.370 Collard et al. (Austin, fr 65), lin. 90-1; Hdt., 8.55 (*neos* de Erecteo -término con el que se alude al templo de Atenea también- donde se hallaba el olivo sagrado y el “*thalassa*”); Paus., 1.26.5-27.2; D.H. *Ant. Rom.*, 14.2.1; Himerios, *Or.*, 5.30 (*neos* de Atenea y témenos de Poseidón cerca, “*plesion*”). Cuestiona la identificación del viejo templo de Atenea Polias y el *Erechtheion*: K. Jeppesen, “Further Inquiries on the Location of the Erechtheion and its Relationship to the Temple of the Polias”, *AJA*, 87, 1983, 325-33. K. Jeppesen, *op.cit.*, *The Theory...*; este autor sitúa el *Erechtheion* en lo que tradicionalmente se ha identificado como la casa de las arréforas (al norte de la Acrópolis, cerca de la cueva de Apolo *hypo Makrais*; en cualquier caso, reconoce que en el templo de Atenea Polias se rendiría también culto a Erecteo/Erictonio, al que cria como a su hijo. Sigue a Jeppesen en la disociación del templo de Atenea Polias (el denominado “*Erechtheion*”) y el de Erecteo-Poseidón: N. Robertson, *op.cit.*, “Athena’s Shrines...”, p. 30 ss (identifica el así llamado “*Erechtheion*” -Paus., 1.26.6-27.1-, el templo jonico que tendría un predecesor dórico, con el viejo templo de Atenea) y p. 37 ss (templo de Erecteo que identifica con la estructura situada al este de la Acrópolis tradicionalmente identificada como recinto de Pandión, de finales del s.V). Tal vez cabría la posibilidad de que en origen, por lo menos en época oscura, se hallasen en la Acrópolis los cultos unidos de Atenea y Poseidón, del estilo del que se encuentra en la Academia; en ambos lugares se veneraría también a una figura heroica, Erecteo y Academo. Sería un culto ctónico, oracular, similar al de Poseidón-las Erinias y Deméter, que se comentó en otro capítulo (apéndice II al cap. 4º). Tal vez estas divinidades eran veneradas juntas o asociadas (Atenea-Poseidón-Erecteo; también Zeus junto a Atenea, dios tal vez añadido en fecha posteriores, pero también de gran antigüedad en la Acrópolis, quizás desde el s.VIII) por lo menos hasta la destrucción de los persas, momento en el que quizás por la separación de Erecteo y Erictonio (posiblemente en el s.VI) en un rey adulto (el primero) y en un niño (el segundo; aunque se seguirían confundiendo e intercambiando, se desarrollaría la leyenda del nacimiento de Erictonio, en relación con Hefesto, tal vez también introducido en el “panteón ateniense” en el s.VI, así como la tradición de la muerte de Erecteo por el tridente de Poseidón), y la rivalidad, más marcada en las leyendas, de Atenea y Poseidón, al reconstruirse los templos antiguos se dedicó uno (o una parte del templo) exclusivamente a Poseidón-Erecteo, que Pausanias describe en su visita a la Acrópolis; de esta forma posiblemente tanto Homero (*Il.*, 2.546 s;

tradición, por Erictonio, el “doblete” de Erecteo, aunque probablemente posterior a él. A pesar de que en la *Iliada* Erecteo es el “niño” y el *couros*, objeto de la curotrofia de Atenea (y veremos que también de las Cecrópidas), posteriormente, tal vez ya desde el s.VI, “se desdobra” este personaje, por un lado en un “niño”, Erictonio (nacido de la Tierra) y por otro en un adulto, Erecteo, el rey de los Atenienses⁶⁶.

Las Panateneas, o Ateneas en esas fechas, como menciona Pausanias, tenían un carácter de fiesta de año nuevo, ligadas a las divinidades más antiguas de la Acrópolis de Atenas, Erecteo-Poseidón y Atenea (también posiblemente las Cecrópidas, Aglauro, Pandroso y Curótrofa), que tenían una relación evidente con la renovación y el ciclo agrario en la ciudad, pero también, al menos desde un momento dado, con la organización del ejército, y en general con el establecimiento de un orden en todos los ámbitos (político-cívico y militar). Característica de los *couroi* era la presentación de un toro o un buey,

Od., 7.80-81), como Heródoto (8.55; véase Jeppesen, *The Theory...*, p. 37) no conocieron un témenos o *sekos* separado de Poseidón-Erecteo en la Acrópolis, sino el único lugar de culto de Atenea Polías-Erecteo/Poseidón.

⁶⁶ Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 156. Mikalson, *op.cit.* “Erechtheus...”, p. 141. En el pasaje de la *Iliada* (nota 62) Erecteo se presenta como “niño divino”, nacido de la Tierra y criado por Atenea, precisamente las características que más tarde definirán a Erictonio, el niño cuidado por las Cecrópidas, presente también en la fiesta de las Arreforias. Para esta identificación véase también: E.B. Harrison, “The Web of History. A Conservative Reading of the Parthenon Frieze”, en *Worshipping Athena*, J. Neils ed., 204, nota 36. En contra de esta identificación: N. Robertson, *op.cit.*, “The Origin...”, p. 154 ss. Es posible que el rey Erecteo de Atenas, criado por la diosa, mencionado en la *Iliada* (2.459 ss) comenzara a desdoblarse en otro personaje, un “niño divino”, que adquirió una nueva personalidad y un nuevo nombre, Erictonio; este nombre se encuentra en la *Iliada* como el hijo de Dárdano y rey de los troyanos (*Hom. Il.*, 20, 219-230, relacionado con los caballos y, como Erecteo, con la tierra y con Poseidón: véase el comentario de G.S. Kirk, vol II, que señala que posiblemente Erictonio también se hallaba en Hesíodo como el hijo de Dárdano y que en Atenas el nombre no está atestiguado hasta el 440); precisamente el s.VI (tal vez ya desde Solón o incluso desde antes) es cuando cobra popularidad la recitación de los poemas homéricos en Atenas: véase cap. 3º, nota 93. Ambos Erecteo y Erictonio aparecen en escenas del s.V como personas diferentes: Jeppesen, *op.cit.*, *The Theory...*, p. 46 ss. (también Iaco, identificado con Dioniso, tiene su propia personalidad, diferente de la del dios, en la iconografía: véase más adelante, cap. 10º, nota 116). El desarrollo del mito de Erictonio asociado a Hefesto posiblemente comienza a desarrollarse ya en el s.VI o incluso antes; supone la antigüedad del culto de Hefesto en Atenas (tenía un altar en el *Erechtheion*: Paus., 1.26.5), mencionado ya por Solón en su poesía: H.A. Shapiro, *Art and Cult under the Tyrants in Athens*, suppl., Mainz, 1995, p. 1 ss (posiblemente se instala Hefesto en Atenas desde los primeros contactos de los Filaidas con el Quersoneso: pp. 6-7); véase sobre este dios también: S.P. Morris, *Daidalos and the Origin of Greek Art*, Princeton, 1992, p. 359 ss; también C. Isler-Kerenyi, “Dionysos und Solon”, *Antike Kunst*, 36, 1993, 3-10, p. 8 ss.

como vimos más arriba en relación a otras fiestas, e incluso prestar su ayuda para el sacrificio, como aparece en la *Iliada*⁶⁷. Los *couroi* son los predecesores de los efebos, que en época clásica tenían su parte en el festival, especialmente en la ceremonia nocturna, *pannychis*, celebrada en la acrópolis y relacionada con Aglauro; la celebración tenía un claro carácter iniciático de jóvenes chicos y chicas, que cantaban y danzaban para la diosa, y en la que probablemente se llevaba a cabo una cena sacrificial (posiblemente las *Deipnophoria* consagradas a las Cecrópidas).⁶⁸

En el pasaje de la *Iliada* en el que los *couroi* son acaudillados por Menesteo, se relaciona de algún modo esta fiesta de las Panateneas o “Ateneas” con el reclutamiento del ejército, de *hippeis* y hombres con escudo (*kosmesai hippous te kai aneras aspidiotas*), llevado a cabo por Menesteo. En fechas posteriores, ya desde Hipias e Hiparco, la

⁶⁷ Ver más arriba nota 9.

⁶⁸ Efebos en Panateneas: Pélékidis, *op.cit.*, *Histoire de l'éphébie*, pp. 254-255. Los efebos cantaban el peán a la diosa y tomaban parte en la procesión en uniforme y coronados. (Heliod., *Ethiop.*, 1.10). Sobre la ceremonia nocturna, *pannychis*, en la que jóvenes chicos y chicas danzan en la Acrópolis y cantan el *ololygmata*, las jóvenes (E., *Heracl.*, 777 ss; E., *Erecteo*, fr 351 Collard et al. -fr. 41Austin-; Hom., *Il.*, 6.301), y el peán, los efebos, véase Parke, *op.cit.*, *Festivals...*, p. 49; Brulé, *op.cit.*, “Fêtes...”, p. 28; M.R. Lefkowitz, “Women in the Panathenaic and Other Festivals”, en *Worshipping Athena*, J. Neils, ed., p. 79; S. Bancroft, *op.cit.*, *Problems...*, p. 88; Mikalson, *op.cit.*, “Erechtheus...”, p. 151; este autor señala las similitudes entre las Panateneas y las Jacíntidas de Amicla (Esparta), dedicadas a Apolo. Las tres hijas de Jacinto son equivalentes a las Cecrópidas, o a las hijas de Erecteo, que en el *Erecteo* de Eurípides se llaman “Jacíntidas”. Es muy probable que, como el primer día de fiesta en Amicla en que se llevaba a cabo un banquete ritual (*kopis*: véase L. Bruit, *op.cit.*, “The Meal at the Hyakinthia...”), también la ceremonia de *pannychis* tuviera el suyo, por lo menos en origen; de ello existen numerosas huellas, como la entrada *plakis* (pequeño lecho, similar a *kopis* de las Jacíntidas) del léxico de Hesiquio, usado en las Panateneas (Mikalson, *op.cit.*, “Erechtheus...”, p. 152, nota 38); o también la presencia de sillas rituales para la comida de Atenea, usadas también (*klinai*) para las *Theoxenia* de los Dioscuros y en las *Deipnophoria* de las Cecrópidas: Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 68. Es más, posiblemente el *pannychis* de las Panateneas fuese considerado como parte del festival de Aglauro, llamado probablemente *Deipnophoria* (también presente en las Oscoforias; Filócoro *FGrH* 328 F183, An.Gr. Bekker, 1, 239, 7); Dontas, *op.cit.*, “The True Aglaurion”, p. 48, 56 y 63 (en una inscripción del s.III a.C aparece un *pannychis* como parte del festival de Aglauro); véase también Robertson, *op.cit.*, *Festivals...*, p. 108 ss; Curótrofa y Pandroso, que junto a Aglauro son las divinidades del las *Deipnophoria*, serían también honradas en *pannychis*, como se deduce de la inscripción del *genos* de los Salaminios (Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, p. 109); este autor propone que la ceremonia de salida de los efebos, en la que realizaban un sacrificio en la Acrópolis a Atenea Polias, Curótrofa y Pandroso, se llevaba a cabo en las Panateneas, precisamente en esta ceremonia de *pannychis* (p. 110). Para otra interpretación de *pannychis*: W.K. Pritchett, “The *Pannuchis* of the Panathenaia”, Homenaje a G.E. Mylonas, II, Athenai, 1987, 179-188.

procesión de las Panateneas se llevaba a cabo con armas⁶⁹. La costumbre de ofrecer a la diosa un toro y la panoplia militar, impuesta a los aliados que participaban en la procesión, podría tener su origen en un ofrecimiento de estas características realizado por los *couroi*.⁷⁰

La polémica figura de Menesteo, relacionado no sólo con la organización del ejército, sino especialmente también con los *caballos*, por el epíteto *plexippon*, y con los *barcos* de Atenas en la expedición hacia Troya, se asocia también, en Plutarco, con los nobles de los distintos territorios del Ática, sublevados contra Teseo⁷¹. Menesteo “pertenece”, como se vio en otro capítulo⁷², al momento en el que se está produciendo en Atena “el proceso de sinecismo”, cuya “fase” final está ligada a Teseo. También la fundación de las Panateneas se relaciona en varias fuentes, con el sinecismo y Teseo.

En otro capítulo planteamos la hipótesis de “varios momentos” en el proceso de sinecismo, entre los que estaría una coordinación de todos los territorios del Ática con fines militares, coincidente por otra parte, en varias ciudades griegas, con esta “especialización” entre el polemenco y el *basileus*, que en Atenas podría estar reflejada en las figuras contrapuestas de Menesteo y Teseo, respectivamente⁷³. Esta coordinación militar habría dado pie al establecimiento de reuniones periódicas entre los principales del Ática, los *aristoi* cuyo distintivo específico era el poseer caballos y, los más poderosos,

⁶⁹ *Ilíada*, véase más arriba, nota 62. Véase nota 92 del cap 1º (Hípías e Hiparco). Procesión armada: Brulé, *op.cit.*, “La cité...”, p. 62; S.V. Tracy, “The Panathenaic Festival and Games: An Epigraphic Inquiry”, *Nikephoros*, 4, 1991, 133-153, p. 149.

⁷⁰ Toro y Panoplia ofrecida por los aliados: Brulé, *op.cit.*, “Fêtes...”, p. 27. Ofrecer un toro, una panoplia y una copa era característico efectivamente de los *couroi*, que se iniciaban a la edad adulta, es decir a su participación en la guerra, su capacidad para sacrificar y su participación en el banquete: P. Schmitt Pantel, *op.cit.*, *La cité au banquet*, pp. 78-80.

⁷¹ Menesteo, como organizador del ejército en la *Ilíada* (véase más arriba, nota 62). Epíteto “domador de caballos” en Hom., *Il.*, 4.327; como *archoi* de los Atenienses: Hom., *Il.*, 12.195. Flota: Paus., 1.17.5 (desde Falero salió Menesteo con la flota ateniense). Subleva a los nobles de los distintos territorios contra Teseo: Plu., *Thes.*, 32 y 33.

⁷² Cap. 3º, p. 158 ss, notas 103-4; cap 5º, pp. 263-264.

⁷³ Véase cap. 3º, p. 158, nota 105.

también barcos. Sería el momento del nacimiento de los “naucraros”, que tuvieron posiblemente un papel en algunas de las oleadas hacia Jonia, ya desde el s.IX. También postulamos una reorganización de las “Ateneas” o Panateneas (fiestas ancestrales vinculadas con la Acrópolis y la ciudad) en este sentido de coordinación militar. De ahí probablemente la relación en la *Iliada* de esta celebración con Menesteo y los *couroi* (aunque su papel en el festival podría haber sido anterior). En ellas se reclutaría al ejército y tendrían un papel especial los aristócratas de los distintos territorios (en principio *xenoi* con respecto al *asty*) que iban a la guerra con caballos y poseían barcos. Precisamente uno de los núcleos más antiguos de las Panateneas es, según todos los autores, las competiciones ecuestres y de carros (*apobatai*), fundadas por Erictonio⁷⁴. También en la fiesta tenía lugar la peculiar procesión con un barco hacia la Acrópolis, presente en otra celebración antiquísima, las Antesterias de Atenas y de Esmirna en Asia Menor. Aunque la mayoría de los autores no lo sitúan más allá del s.VI, podría remontarse a fechas más antiguas, si se relaciona con estos momentos de peligro “por

⁷⁴ Las Panateneas como uno de los más viejos festivales de Grecia, fundados por Erictonio, inventor de la ceremonia de *apobates*, o carrera de carros: *Marm. Par.*, *FGrH* 239 A 10; Hyg., *Astr.*, 2.13; Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 43. Neils, *op.cit.*, “The Panathenaia: An Introduction”, en *Godess...*, p. 21; Brulé, *op.cit.*, “Fêtes..”, p. 25; Robertson, *op.cit.*, “The Origin...”, p. 266: esta celebración representada ya en el s.VIII, en la cerámica geométrica; también en E. Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 62. Antigüedad de las carreras de caballos y las competiciones ecuestres (por lo menos desde el s.VII): G. Ferrari, “Menelas”, *JHS*, 107, 1987, p. 182; Kyle, *op.cit.*, *Athletics*, p. 16 ss y 185 ss; D.G. Kyle, “The Panathenaic Games: Sacred and Civic Athletics”, en *Godess, J. Neils, ed.*, 77-101, p. 89 ss; Kyle, *op.cit.*, “Gifts and Glory...”, p. 116; S.V. Tracy, *op.cit.*, “The Panathenaic Festival...”, p. 136 ss (ceremonia de *apobates* parece que terminaba en el Eleusinio). Posiblemente reflejado en la cerámica geométrica del s.VIII en la que aparecen carros y caballos: Coldstream, *op.cit.*, *Greek Geometric Pottery*, p. 55 ss; L.E. Roller, “Funeral Games in Greek Art” *AJA*, 85, 1981, pp. 113-115; S. Benton, “Echelons’ Hippodrome”, *ABSA*, 67, 1972, 13-19, pp. 14-15. Según Antonaccio, *op.cit.*, *Archaeology*, estas ceremonias no tuvieron por qué celebrarse en el ágora, como generalmente se asume: p. 126. Para la ceremonia de *apobates* véase N.B. Crowther, “The Apobates Reconsidered (Demosthenes LXI 23-9)”, *JHS* 111, 1991, 174-6: se remonta hasta Homero y era sólo para ciudadanos; también se realizaba en la fiesta de las Antesterias (significativamente la procesión con un barco por la ciudad se reproduce en esta fiesta, que como supusimos en el cap. 3º, fue reorganizada, como las Panateneas, hacia finales de la época oscura, o principios del arcaísmo, coincidiendo con el nacimiento de la figura del naucraros y la primera coordinación militar del Ática). Véase nota siguiente.

tierra y por mar”, época de oleadas de emigrantes hacia Jonia y del nacimiento de los naucraros de Atenas y los “*aeinautai*” de las ciudades jónicas.⁷⁵

Dentro de esta hipótesis, las Panateneas habrían sufrido una importante remodelación, para adecuarse a este nuevo estadio de coordinación de todos los territorios en momentos en los que el proceso de sinecismo no se había completado todavía, y por tanto el núcleo de la ciudad seguiría siendo la parte este de la Acrópolis, con anterioridad al establecimiento del Consejo del Areópago (todavía funcionaba la *basileia*, pero se le habría añadido el polemenco y los naucraros). Podemos conjeturar, además, que la procesión de estas primitivas Panateneas, probablemente en esta zona este de la Acrópolis, tendría lugar desde, o estaría vinculada al *Anakeion*, ya que era el templo de los *Couroi* de Zeus, aristócratas montados a caballo, protectores de los navegantes y de

⁷⁵ Brulé, *op.cit.*, “Fêtes...”, p. 33: en el barco iba el peplos que cada cuatro años llevaban a la diosa; aunque la ceremonia pentetérica no se organizó hasta el s.VI, la ofrenda del peplos es anterior probablemente (p. 33-34). Tal vez el ofrecimiento del peplos es de origen micénico (en frescos micénicos se ofrecen peplos; también en la *Ilíada*, 6.288-304); Simon, *op.cit.*, “Theseus...”, p. 23. Véase Neils, *op.cit.*, “The Panathenaia: An Introduction”, en *Godess...*, p. 22; E.J.W. Barber, “The peplos of Athena”, en *Godess*, J. Neils, ed., p. 103-117; Robertson, *op.cit.*, “The Origin...”, p. 290. Barco de Dioniso: M. Guarducci, “Dioniso sul carro navale”, *NAC*, 12, 1982; H. Duchêne, “Initiation et élément marin en Grèce ancienne”, en *L’initiation*, tomo II, 1992, p. 132 (en las Antesterias de Esmima); Gras, *op.cit.*, *Traffics...*, p. 649 (sitúa el carro naval de Dioniso a partir del s.VI); Pickard-Cambridge, *op.cit. The Dramatic Festivals*, p. 12, nota 2. Véase cap. 3º, p. 149 ss; F. Graf, “*Pompai* in Greece. Some Considerations about Space and Ritual in the Greek *Polis*”, en R. Hägg, ed., 1996, p. 59 y nota 33: el carro naval sería una innovación introducida de las fiestas de Dioniso. H.A. Shapiro, *op.cit.*, “Democracy and Imperialism...”, p. 217: sugiere que, aunque no se conoce la fecha de la innovación del barco, éste se introdujo en las Panateneas tras la victoria de Salamina sobre los persas hacia el 480, aunque luego adquirió aún más significado con el crecimiento del imperio ateniense. Véase también para la opinión de la introducción del elemento del barco (con el ofrecimiento de un peplos distinto del ofrecido anualmente a la diosa desde tiempos remotos) tras la batalla de Salamina: J.M. Mansfield, *The Robe of Athena and the Panathenaic Peplos*, Berkeley, 1985, p. 51 ss (visión escéptica sobre la procesión de un barco en Atena en una fiesta de Dioniso: p. 121 ss). Según nuestra interpretación, el carro naval en las Panateneas podría haber sido efectivamente una innovación, procedente tal vez de celebraciones de Dioniso (como los carios de las Antesterias, introducidos quizás en momentos de inestabilidad de la época oscura), pero anterior a la época clásica, hacia el s.IX-VIII, cuando se produjo para toda el Ática la primera organización militar, en la que los naucraros, dueños de barcos, jugarían un papel esencial; posteriormente adquirió, como pone de manifiesto Shapiro, un papel importante con el imperio ateniense (tal vez reorganizado tras la batalla de Salamina). Existe algún testimonio, de fechas posteriores, de la organización de las Panateneas por parte de los demarcos, sucesores de los naucraros (sch. Ar., *Nu.*, 37: cap. 3º, nota 102), así como por parte de los tamías: cap. 3º, nota 123.

los barcos, y sede de los *xenoi*, probablemente en origen aristócratas de los distintos territorios, que celebrarían la *Theoxenia*⁷⁶. Por otro lado, según Plutarco, el asentamiento de los Dioscuros y del *Anakeion* estaba ligado a la figura de Menesteo que impulsó a los Tindáridas a establecerse en el Ática; esta tradición de la relación de Menesteo y los Dioscuros, conocidos en la *Iliada* también como “*kosmetore laon*”, se remonta probablemente a fechas anteriores a la composición homérica⁷⁷. Además uno de los elementos más antiguos de la fiesta, el *pannychis* o la celebración nocturna, estaba dedicado principalmente a Aglauro, la diosa del juramento de los efebos, cuyo lugar de culto estaba funcional y espacialmente vinculado al *Anakeion* del ágora vieja, lugar, además, de reclutamiento en época arcaica, como el que probablemente se llevaba a cabo en la fiesta de las Panateneas.

Más arriba señalamos las similitudes entre el *Anakeion* y el Paladio, frente al Delfinio y el *Theseion*, como lugares más específicamente relacionados con el reclutamiento de los *aristoi* poseedores de caballos y barcos. Otro punto de contacto entre los dos lugares podría ser su relación con una celebración ecuestre de carácter aristocrático, como podría ser para el *Anakeion* la ceremonia de “*apobates*” de las primitivas Panateneas, y

⁷⁶ Véanse más arriba notas 19 y 23. *Theoxenia*: Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 68; véase más arriba nota 19 (banquete en *Theoxenia* y de *xenia* vinculado a la hospitalidad). Tiene también coherencia postular esta relación entre las Panateneas y el *Anakeion*, situado junto al Pritaneo, como ocasión de reunión de los nobles del Ática, en principio *xenoi* con respecto al *asty* (que celebrarían un banquete), si se consideran los paralelismos de la fiesta con la Jacíntidas (Mikalson, *op.cit.*, “*Erectheus...*”) y la relación de éstas con las *Theoxenia* o *xenia*: L. Bruit, “*The Meal at the Hyakinthia...*”.

⁷⁷ Menesteo y Tindáridas: Plu., *Thes.*, 32 y 33; véase para la antigüedad de este relación asociada además con el reclutamiento: Frazer, *op.cit.*, “*Some Notes...*”, p. 264-6 (los Dioscuros también estaban relacionados con el reclutamiento en Homero: *Il.*, 3.236). Hecademo reveló a los Tindáridas el lugar donde se hallaba su hermana: Plu., *Thes.*, 32.3. Academia en Panateneas: Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 64. Academia con restos desde época geométrica y remodelada en época de Pisistrátidas: véase cap 1º, nota 102. Los Dioscuros están relacionados también en el Ática con Decelo y Títaco, epónimos también de regiones del Ática, lo que puede reflejar también conflictos en el proceso de unificación de Teseo: véase S. Mills, *op.cit.*, *Theseus...*, p. 8, nota 25.

para el Paladio la competición ecuestre que precedió probablemente a las *Olimpieiai* reorganizadas por Pisístrato.⁷⁸

Por otra parte, como en las Jacíntidas de Amicla con las que Mikalson compara las Panateneas, es muy probable que se remonte también a fechas remotas la existencia de dos complejos sacrificiales, uno para los magistrados más importantes de la ciudad y otro, la hecatombe, para el pueblo, distribuidos en época clásica por demos y tribus en el ágora. Si los *aristoi* con caballos y carros se reunían con ocasión de la fiesta en el *Anakeion*, tal vez el demos, el *laos*, se reunía en el *Theseion* del ágora vieja, con anterioridad al traslado de la misma al Cerámico. Además, las reuniones de demarcos y de los demos en el *Theseion* puede ser una reminiscencia del uso del témenos para la reunión de los predecesores de los demos, probablemente las fratrias, con fines militares y ceremoniales (para la distribución de la hecatombe y la procesión de la Panateneas, por ejemplo). Los demarcos por otra parte tenían un papel importante en la organización de la procesión de las Panateneas.⁷⁹

⁷⁸ Véase más arriba, p. 399. El Paladio estaba consagrado a Zeus y Atenea *epi Paladio*; posiblemente la diosa en este lugar, como en otros (véase nota 45) tenía relación con los caballos. Para *apobates* véase más arriba, nota 74. Tal vez la tradición de Teseo y *Phorbas* (asociados ambos a este proceso de sinecismo), el auriga (*heniochon*: Ferécides, *FGrH* 3 F 152), que dirigía los carros (E., *Supp.*, 681), compañero de Teseo, puede reflejar este ritual.

⁷⁹ Mikalson, *op.cit.*, "Erechtheus...", p. 151: Demos y demarcos en el *Theseion*: nota 21. Demarcos en Panateneas: Parker, "Festivals of the Attic Demes", en *Gifts to the Gods*, Proceedings of the Uppsala Symposium, 1985, 137-147 (p. 140); sch. Ar., *Nu.* 37. Miembros de los demos en Panateneas: Brulé, *op.cit.*, "Fêtes...", p. 32; Brulé, *op.cit.*, "La cité...", p. 52 ss (Panateneas de la ciudad en el decreto del demo de *Skambionidai* y del *genos* de Salaminios); todo el pueblo participaban en el segundo complejo sacrificial de las Panateneas (la hecatombe) y tomaban parte de la procesión por demos y tribus. Dos complejos sacrificiales en las Panateneas, uno de ellos en el viejo templo de Atenea y el segundo en el gran altar de Atenea, la hecatombe, que se distribuía en el ágora del Cerámico en época clásica: P. Scmitt Pantel, *op.cit.*, *La cité au banquet*, p. 126 ss. Recientemente S.G. Miller (*op.cit.*, "Architecture as Evidence...", p. 212 ss) ha postulado la posibilidad de que en el espacio ocupado posteriormente por el gimnasio de Ptolomeo (al norte de la Acrópolis), asociado por las fuentes al *Theseion* (véase más arriba, nota 31), se desarrollaran entre el 566 y el 333 algunas de las competiciones de las Panateneas. Tal vez, si como postulamos en este capítulo, la antigua fiesta de las Panateneas (ya posiblemente desde el s.VIII o antes) estaba ligada al *Anakeion* y al *Theseion*, las primitivas competiciones se realizarían por esta zona, de lo que pudo quedar alguna reminiscencia en el s.VI y posteriormente, cuando se trasladó el ágora con Solón al Cerámico y consecuentemente (ya incluso desde antes) también la celebración de las Panateneas.

Por último, si las Panateneas y el *Anakeion*, al este de la Acrópolis, estaban relacionados con la reunión del ejército y el gobierno aristocrático “eventual” de los naucraros anterior al final del proceso de sinecismo, se entiende mejor por qué el festival de las Genesias, el 5 de Boedromión, que surgiría de modo oficial en el momento del sinecismo, y en el que postulamos que se reuniría el ejército aristocrático de los 300 *gene*, tenía como dioses principales a Erecteo y a Gea; Erecto era el *couros* vinculado a la celebración ecuestre de las Panateneas y Gea la diosa curótrofa similar a Atenea.⁸⁰

Tanto Panateneas como Sinecias serían objeto de una reorganización con Solón que las introduciría en su calendario, y las asociaría a su nueva organización en tribus jónicas, aunque ya con anterioridad incluirían la concentración en Atenas de miembros procedentes de otras localidades.⁸¹

Con Solón el ágora se tralada al Cerámico y consecuentemente podemos pensar que también el reclutamiento del ejército. En el primer capítulo postulamos la apertura del *Leocorion* como el lugar al norte del ágora para congregar al “laos”, bajo la protección de su héroe epónimo “Leos”, que, según prescripción de los axones de Solón, recibía sacrificios; con Clístenes, se reconvirtió en el recinto de las hijas (*corai*) de “Leos”, el héroe epónimo de la nueva tribu Leontis. Tal vez junto al lugar para la reunión del *laos*,

⁸⁰ Culto a Gea y probabilidad de un culto a Erecteo, conocido por una inscripción, en las Genesias: cap. 6º, nota 82. Culto a Gea Curótrofa en la Acrópolis, además de la ladera oeste, y venerada también en las Panateneas: E. Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 69; Lefkowitz, *op.cit.*, “Women...”, p. 85 (primera ofrenda de las Panateneas a Gea Curótrofa). Fundador de las Panateneas: Erictonio (el hijo de Hefesto y Gea): Harp. s.v.; Helánico, *FGrH* 323 a F2; Neils, *op.cit.*, “The Panathenaia: An Introduction”, en *Godess...*, p. 21.

⁸¹ Sinecias en el calendario atribuido a Solón del Código de Nicómaco, en el que se menciona la tribu jónica de los *Geleontes*: Oliver, *op.cit.*, “Greek Inscriptions”, *Hesperia*, 4, p. 21. Tal vez los cuatro animales sacrificiales representados en el friso norte del Partenón están relacionados con las cuatro tribus jónicas (Brulé, *op.cit.*, “La cité...”, p. 46; E.B. Harrison, *op.cit.*, “The Web of History...”, p. 209: sugiere también que parte del friso oeste representa el sinecismo de Teseo), aunque también puede hacer referencia a la celebración, cada cuatro años, de las Grandes Panateneas: Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 65. Las Panateneas con su doble complejo sacrificial en el que participaban por un lado los magistrados más importantes de la ciudad, y por otro todo el pueblo, distribuido por demos y tribus, recoge, ya desde antiguo probablemente, la distinción que existiría también en las Sinecias, en las que se reunirían los *aristoi* el primer día, y los miembros de las fratrias, el segundo (ver cap 5º, p. 302 ss).

el Leocorion, se inauguró también un altar dedicado a la diosa Afrodita (la diosa, además, era conocida posteriormente en el ágora como *Hegemone*), relacionada precisamente con el *laos* (que se reclutaba en época arcaica a través de las fratrias), similar a la Afrodita que al oeste de la Acrópolis había presidido la *ekklesia*⁸². Del Leocorion en el ágora nueva, partiría, a partir de Solón, la procesión de las Panateneas, que anteriormente pudo haber estado vinculada al *Theseion* (para el demos) y al *Anakeion* (para los *aristoi* que poseían caballos y los naucraros).

Pero además, si aceptamos la existencia de este supuesto “Consejo de guerra” tanto en el s.VII, como en el VI, identificado (o casi identificado) con el Consejo político-judicial, que, con Solón, se traslada reformado al ágora nueva, al *Bouleuterion*, podemos plantearnos la posibilidad de que como “Consejo de guerra” se reuniese, no tanto en el *Leocorion* (que se dejaría para el “*laos*”, reclutamiento general o reclutamiento de la asamblea), sino en donde tenía sus sesiones la *Boule*, al suroeste del ágora nueva. Cerca de allí se instauró el recinto conocido como la Heliea, que algunos autores identificaron con el *Theseion*⁸³. Tal vez allí se reuniría este supuesto Consejo de guerra, bajo los auspicios, además, de la diosa o diosas, Deméter y Gea, que se establecieron en este lugar, en la misma línea que sus cultos precedentes, cerca de la *Boule* del Areópago, al oeste de la Acrópolis⁸⁴. La “sucesora” de ambas, la Madre de los dioses del Metroon, edificio estrechamente vinculado al *Bouleuterion*, recibía, además, sacrificios y ofrendas por parte de los efebos en fechas posteriores⁸⁵. En otro capítulo se verá cómo los efebos se ligan desde el principio a las diosas eleusinas en el culto, por la historia conflictiva de

⁸² Cap 1º, p. 33 ss. Del Leocorion o sus proximidades, partía la procesión de las Panateneas en el s.VI: nota 92 del cap. 1º. Afrodita: ver cap. 6º, p. 388, nota 113.

⁸³ Ver más arriba, nota 30.

⁸⁴ Véase cap. 6º, p. 384.

⁸⁵ Véase cap. 2º, nota 68. Efebos relacionados con la Madre de los dioses a la que ofrecían sacrificios: Pélékidis, *op.cit.*, *Histoire de l'éphébie*, p. 224-225. Wycherley, *op.cit.*, *Agora III*, nºs 510, 502, 519.

la incorporación de Eleusis y sus misterios, ya probablemente desde el s.VII (relación del “efebo” Teseo con Deméter Cloe y con Esciron).

El Consejo de Solón, en su versión militar, no estaría compuesto solamente, como antaño, por los *aristoi*, cuyo distintivo era poseer caballos, sino también por los de la nueva clase de hoplitas ahora definida. Por este motivo, así como por la probabilidad, ya mencionada, de la creación de la primera “caballería” como tal en época del legislador, aunque con una función principalmente de patrulla, es posible que se inaugurara también un lugar específico para la misma, relacionado tal vez, como el Leocorion, con las Panateneas, en concreto con la ceremonia de *apobatai*.⁸⁶

Precisamente en la *Vida de Teseo* existe un episodio paralelo al de Leos de Hagnus, que avisa a Teseo del lugar donde estaban los Palántidas; el héroe Academo, titular de la Academia, advierte no ya a Teseo, sino a los Dioscuros (las divinidades del *Anakeion*, edificio con el que hemos postulado más arriba una posible relación con los eventos ecuestres de las Panateneas) del escondite de su hermana Helena.

La Academia, en la que el culto heroico se remonta al período geométrico, lindaba con “*Kolonos Hippios*”, donde se veneraba, como se vio en otro capítulo, a Poseidón Hipios y a Ateneas Hipia, que tal vez tenían ciertas conexiones con los Filaidas. Siewert supuso que “*Kolonos Hippios*” era el centro de la caballería en época arcaica⁸⁷. Si admitimos que ésta no se organizó como tal hasta Solón, como sugiere el pasaje de Pólux, se puede

⁸⁶ Para el Consejo de Solón: cap. 6º, pp. 350-351. Para la caballería organizada por el legislador: cap. 5º, nota 120 (Poll., 8.108).

⁸⁷ Academos: Plu, *Thes.*, 32, 3-4. Para los paralelismos entre estos dos episodios, véase Shapiro, *op.cit.* “Cults of Solonian...”, p. 132. Academia y *Kolonos Hippios*: Paus., 1.30. Culto al héroe Hecademos muy antiguo en la zona: Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult*, p. 151; D.G. Kyle, *op.cit.*, *Athletics...*, p. 71 ss (especialmente, p. 75). Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 33 (ver cap. 1º, nota 102). Poseidón Hipios: Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult*, p. 108 ss. P. Siewert, “Poseidon Hippios am Kolonos und die attischen Hippeis”, en *Arktouros*, G.W. Bowersock, W. Burkert y M.L.T. Putman eds., Berlin, 1979, 280-289, p. 283. Filaidas: ver cap. 4º, p. 183-184, notas 48-50 y apéndice II a capítulo 4º, nota 14. Paradas ecuestres en la Academia: X., *Eq.Mag.*, 3.1 (uso militar y ecuestre de la Academia).

postular que la zona de la Academia y de Colono al norte de Atenas se inauguró en tiempos del legislador como centro de la caballería, asociado a las Panateneas (por lo menos en esta primera parte del s.VI). Desde la Academia, además, partía la carrera de antorchas de la fiesta. Una revitalización de la fiesta en estos momentos, sugerida ya en el capítulo primero, hizo posible la importante reestructuración que sufrió en el 566 con la creación de las Panateneas Pentetéricas en el arcontado de Hipoclides, precisamente de la familia de los Filaidas⁸⁸. La Academia fue objeto también de la atención de los Pisistrátidas, en la que, como en el Liceo, se enfatizó de forma exclusiva lo agonístico frente a lo militar.⁸⁹

Tanto el *Anakeion* como el *Theseion* posiblemente siguieron funcionando, como muestra la historia del desarme de Pisístrato⁹⁰. Este episodio, aunque probablemente “mitificado”, puede dar una idea de la continuidad de estos lugares como centros de reunión del ejército (como en el s.V, con la alarma de la mutilación de los Hermes⁹¹), o

⁸⁸ Caballería con Solón: véase más arriba nota 86. Carrera de antorchas: cap 1º, nota 102. Reorganización de Panateneas con Hipoclides: cap. 1º, nota 101. Benton, *op.cit.*, “Echelons’ Hippodrome”, pp. 14-15 sugirió la relación de las Panateneas con Colono y la Academia como centro del Hipódromo de Atenas en el s.V (X. *Eq.Mag.*, 3.1: revista de la caballería en la Academia, Liceo, Falero y el Hipódromo; también el Hipódromo en X., *Eq.Mag.*, 3.10-11); sin embargo el Hipódromo en época clásica se sitúa, según la mayoría de los autores (W.S. Ferguson, “The Salaminioi of Heptaphylai and Sounion”, *Hesperia*, 7, 1938, 1-74, pp. 25-26, Kyle, *op.cit.*, *Athletics*, pp. 95-7; Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, p. 140) en Falero, aunque Kyle sugiere la existencia de varios “Hipódromos” privados o rudimentarios, como en la Academia y Colono. Véase para la relación de los Filaidas, que reorganizan las Panateneas (Hipoclides) en el 566, con Colono, así como para la relación de los Filaidas y los Salaminios (que ofrecían un sacrificio a Poseidón Hipodromio: Ferguson, *op.cit.*, “The Salaminioi...”, p. 25-6), como familias “pilias”, el cap. 4º. En este sentido es muy significativo que *Echelons*, héroe epónimo del demo en el que se hallaba el Hipódromo (Kyle, *op.cit.*, *Athletics*, p. 96), aparezca como “*Echelawon*” en las tablillas de Pilos (Benton, *op.cit.*, “Echelons’ Hippodrome”, p. 17) y que se asocie en una escena (Kyle, *op.cit.*, *Athletics*, p. 97) con un carro y caballos y tal vez con *Basile* (para otra lectura, *lasile*, véase: M. Guarducci, “L’offerta di Senokrateia nel Santuario di Cefiso al Falero, en *Phoros*, *op.cit.*, 1974, pp. 57, 61), divinidad venerada con Codro y Neleo en el Iliso, cuya relación con las “familias de origen pilio” comentamos en el cap. 4º.

⁸⁹ Pisistrátidas en la Academia: nota 102 del cap. 1º. Liceo: véase más arriba, nota 14.

⁹⁰ Arist., *Ath.*, 15.4; Polyæn., 1.21.2. Tal vez Pisístrato “vuelve” en cierto modo a lo anterior, pero no lo específico del gobierno aristocrático del s.VII, sino más bien de la *basileia* que tenía su sede de gobierno al este de la Acrópolis, lo que cuadraría con su promoción de la figura de Teseo, así como presentarse a sí mismo como un rey (véase A. Borghini, “La scena del carro e la donna divina: Gordio, Pisistrato e Tarquinio Prisco”, *MD*, 12, 1984, 61-115) y su promoción de la zona del Iliso (con el Piton y *Olimpieion*).

⁹¹ Ver más arriba nota 15.

también la posibilidad de que con el tirano se volviera en algunos aspectos al funcionamiento anterior a Solón.

Por último el *Theseion* fue revalorizado en el s.V, con la promoción de la figura de Teseo, y el ágora vieja del este de la Acrópolis posiblemente sacralizada como el centro más primitivo de la ciudad, junto con los templos del sur en el Iliso, como comenta Tucídides⁹². Su relación con los esclavos, como lugar de refugio, pero también de compra-venta de los mismos, derivaba de su antigua función como lugar de reunión del *laos*, que en la Atenas arcaica, hasta la legislación de Solón, era susceptible de ser esclavizado, como fue el caso de los hectémoros. No es de extrañar, en este sentido, que en la zona por la que debió de situarse el *Leocorion*, sucesor del *Theseion*, pero con la diferencia fundamental de que albergaba a un demos cuyo “status” de libre y ciudadano había quedado definido con Solón, se estableciera en los s.V y IV un mercado de trabajadores libres.⁹³

Sin embargo muchas de las funciones e importancia política y militar de la zona oeste de la Acrópolis quedó un tanto oscurecida, tal vez por estar asociada al gobierno aristocrático del s.VII. Aunque quedaron también ciertos vestigios, como el culto de Afrodita Pandemos y *Peitho*, en relación al ágora, o tal vez el culto a Zeus *Agoraios* entre el altar de las Erinias y el de *Peitho*, que menciona Esquilo, y quizás también la relación de las Erinias con los efebos “más destacados”, y la presencia del efebo Teseo en esta zona en relación a Afrodita y a Deméter Cloe.⁹⁴

⁹² Th., 2.15.4.

⁹³ Mercado de trabajadores libres en “*Kolonos agoraios*”: Plácido, *op.cit.*, “Nombres de libres...”, p. 70; Harp. s.v. *Kolonetas*; sch. Aeschin., (1) *Timarco*, 125.

⁹⁴ Afrodita: Harp., s.v. *Pandemos*. Esquilo, *Eu.*, 969-975. Erinias y efebos: Pélékidis, *op.cit.*, *Histoire de l'éphébie*, p. 251; Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 289-299. Teseo en relación con Afrodita y Deméter al oeste de la Acrópolis véase más arriba, p. 405, nota 45.

CONCLUSIONES DE LA PARTE III:

En este apartado hemos analizado algunas de las reformas de Solón, especialmente la creación del Consejo de 400 miembros, cien de cada tribu, del que se postuló en el capítulo 2º que era igual a la *Heliea*, sobre la base de la organización anterior del s.VII y de algunos textos que permiten postular la apertura del Consejo de estado al demos de forma restringida, constituido para ello en nuevos *gene*.

Varios indicios apuntan también a la posibilidad de que las “cuatro tribus ancestrales” del Ática, sobre las que se articulaba el Consejo de 400 miembros, pudieron ser también instituidas por el legislador, ya que, además de no adecuarse a la organización de la polis en el arcaísmo (salvo este Consejo de 400 de Solón), la tradición deIÓN, rey de Atenas, en esta ciudad es reciente, pues antes se conocería como polemenco, procedente de la zona este del Ática. Aristóteles desconocía en muchos aspectos la organización institucional y política del s.VII, como lo demuestra la “constitución de Dracon” cuya fiabilidad se ha puesto en duda (aunque se puedan rescatar datos válidos para esa época) o la ausencia en su relato de los “pritanos de los naucraros”, que, según Heródoto, gobernaban Atenas en época del atentado de Cilon, o la confusión acerca de la composición del Areópago... Tampoco los *phylobasileis* son un impedimento para atribuir a Solón la creación de las cuatro tribus, ya que, con anterioridad a él, existirían en Atenas como el cuerpo de los *basileis*, documentados en la ley de homicidios de Dracon o en la ley de amnistía y también en otras ciudades arcaicas (y en Homero), lo que explica, por otra parte, su, en apariencia contradictorio, carácter no territorial.

Además, aunque en Atenas (y en el resto del Ática) la tradición del vínculo con Jonia es antigua, como lo demuestra no sólo la lengua, sino también muchas de las festividades (como Apaturias, Antesterias...), la conciencia de estas relaciones (desarrolladas y manipuladas a lo largo de los s.VI y V) se mantendría en principio, en la ciudad de Atenas, en el seno de varias familias (como los “Códridas” y “Neleidas”), a las que, por otra parte, pertenecería Solón (según las fuentes, de los “Códridas”). En Jonia, además, las *cuatro* tribus atenienses no aparecen en ningún sitio; en Mileto, por ejemplo, son seis y se remontan casi con seguridad, al menos, al 700. Tal vez fue de allí de donde sacó el legislador ateniense la idea de las “cuatro tribus jónicas” para Atenas, coincidiendo con la reivindicación (en su poesía) del Ática como “la más antigua tierra jonia”, ya que, según la tradición, Solón había viajado en su juventud a esta ciudad en la que estableció contactos de amistad y hospitalidad.

La relación “ancestral” de Ión con Apolo Patroos tampoco sirve para argumentar la antigüedad de las tribus jónicas en Atenas, ya que, como han postulado varios autores, y como se vio en el capítulo 2º, el culto a este dios se inauguró en Atenas en el s.VI, desde nuestro punto de vista, con el mismo Solón.

El objetivo de Solón al instaurar las cuatro tribus jónicas pudo ser, además de orientar Atenas hacia el mundo jonio, la posibilidad de romper en parte con el sistema anterior para dar cabida, de forma restringida, en su Consejo de 400 (100 por cada tribu, frente a los 300 *aristoi* que acudirían al Consejo del s.VII emanado del sinecismo) al demos. Probablemente, por los nombres ancestrales que según la tradición habían llevado con anterioridad las tribus (con una entidad territorial, y entre los que se encuentra Paralia y Diacria), las *phylai* se identificaron con las tres antiguas zonas del Ática (Paralia, Diacria y *asty* o Pedion), con la peculiaridad de que la zona central se desdoblaría en dos para

dar cabida a un demos procedente en su mayor parte de esta parte del Ática (el Pedion y el *asty*), con más conciencia política y entrenamiento como hoplitas.

Aunque Solón rompe, para la elección de las magistraturas, con el criterio de nacimiento o nobleza (el poseer un *genos*), sustituido por el criterio plutocrático (según las fuentes, se elegirían los magistrados de las tres primeras clases), posiblemente la asistencia a su nuevo Consejo de 400, heredero en cierto sentido del consejo de 300 *aristoi* del s.VII, el Areópago, órgano que con el legislador se convierte en un cuerpo de exarcontes (de ahí las noticias que le atribuían su fundación), se regulaba de la misma forma que en fechas anteriores, a partir de la posesión de un *genos*.

La novedad consistiría en que, para dar acceso a este Consejo de estado al demos, éste (o por lo menos una parte) se constituyó en *gene*, *gene* de menor categoría que los de los *aristoi*, denominados por las fuentes *Georgoi* (o *Agroikoi*) y *Demiourgoi* y en los que entrarían (en ambas categorías) las dos clases censitarias inferiores, zeugitas y thetes, lo que por otra parte tiene cierto apoyo en la noticia del gobierno excepcional erigido tras el intento tiránico de Damasías hacia el 582, constituido probablemente por miembros del Consejo, con 5 Eupátridas, 3 *Agroikoi* y 2 *Demiourgoi*, tal vez los 10 *prokritoi* (nombre inscrito por otra parte en el Vaso François, de esas fechas), de la tribu del *asty* (los Geleontes, llamada con anterioridad, según la tradición Cecropia, *Cranais* y *Dias*, nombres todos ellos relacionados con la ciudad de Atenas).

De esta forma se explican las noticias que atribuyen a los miembros del demos un *genos* (en Aristóteles) y que aluden a los *Georgoi* y *Demiourgoi* como *gennetai*, en relación además a las *phylai*, sobre las que se articulaba el Consejo de 400. Las tradiciones que atribuían a Ión o a Teseo la ordenación de la sociedad en Eupátridas, *Georgoi* y *Demiourgoi*, encajan también con la relación de Solón (que establece las cuatro tribus

jónicas y a Apolo Patroos, padre de Ión en Atenas) con ambos héroes, y especialmente con la forma de realizar el sinecismo atribuida a Teseo, que adquiere (aunque sobre un núcleo anterior) muchos rasgos de la política del legislador.

Por otra parte hemos postulado también la posibilidad de que, como el Consejo de 300 del s.VII (con atribuciones políticas, judiciales, y militares), la *Boule* de 400 tuviese también una vertiente militar, como Consejo de guerra, para lo que, a diferencia del Consejo del s.VII, cambiaría en parte su composición, ya que en él no participarían los de la clase de los thetes que no podían costearse el armamento como hoplitas (aunque pudieran ser reclutados como el *laos* para la guerra, posiblemente a través de las fratrías).

En esta vertiente “guerrera” el Consejo estaría dividido en trittyes (tres en cada tribu, como señala Aristóteles, 12 en total, que no eran operativas en el Consejo de 400 pues esta cifra no es divisible por 12). Posiblemente este Consejo de guerra estaría compuesto por 360 *gene* de las cuatro tribus, divididos en 12 trittyes. De ahí la confusión y las noticias posteriores sobre estos “360 *gene*”, de los que se decía erróneamente que abarcaban a toda la población. Un indicio de que estos “360 *gene*” constituían el Consejo en su versión guerrera, es el texto de Platón (que, como en relación a los exégetas pitocrestos establecidos probablemente por Solón, pudo disponer de una información de excepción de las medidas del legislador), que menciona un Consejo compuesto por “360” *bouletai*, repartidos en cuatro grupos de 90.

Posiblemente el Consejo de Solón pervivió a lo largo del s.VI. Pisístrato pudo mantenerlo pero alterando su composición, a partir del tirano mucho más popular (del mismo modo que integra en su partido, la antigua facción territorial de la Diacria, a miembros del demos, constituyéndose en esos momentos en los “*hyperakrioi*”). Un

indicio de esta pervivencia en tiempos de Pisístrato de la *Boule*, que funcionaría, de todas formas, sólo con atribuciones judiciales, como Heliea, es el apelativo que se daba a los jueces posteriormente “*diakrioi*” y el patronazgo de Lico (el héroe de la Diacria) de esta institución; además, precisamente en esas fechas, se inaugura el espacio (al aire libre) identificado como Heliea, cerca de la antigua sede de la *Boule* de Solón que posiblemente se convierte en la residencia de los tiranos. También a finales del s.VI se alude a una *Boule* de 400, alternativa al gobierno oligárquico que quería instaurar Iságoras, significativamente con 300 miembros.

Solón también modificó (como sugieren las fuentes) el festival de las Genesias. Esta fiesta (de los muertos) se habría ligado en el s.VII a los *gene* aristocráticos, que, como grupo político y militar, celebraba, en Boedromión (el mes de la guerra), a sus ancestros caracterizados como guerreros, por los que poseían la *eugeneia*, posiblemente en relación con las diosas ctónicas del oeste de la Acrópolis (como Gea Curótrofa o Deméter Cloe), situadas junto al Areópago, la sede de esta *Boule*.

La consecuencia de la entrada en el Consejo de estado (ahora con Solón de 400 miembros, y en su versión guerrera de 360) de miembros del demos constituidos en nuevos *gene*, es la modificación de esta fiesta, en la que se sacrificaba a Gea (y posiblemente a Erecteo), y que pasa a celebrarse como una conmemoración de los ancestros de todo el cuerpo cívico, también en su caracterización como guerreros, es decir, ya como hoplitas (lo que cuadra con la noticia de los funerales públicos rendido en honor del hoplita Telo en época de Solón). De esta forma se sustituye la celebración de los ancestros particulares de cada linaje por la celebración de los ancestros comunes a todo el cuerpo cívico, anticipando por ello en cierto modo la ideología de los funerales públicos del s.V, que han sido relacionados de distintos modos con esta fiesta.

Otra de las consecuencias que postulamos de la existencia de este Consejo de guerra, que se reuniría, como el Consejo-Heliea de 400 miembros, en el ágora nueva, y que era heredero del Consejo del Areópago de 300 miembros postulado en otro capítulo, es la inauguración junto a la sede de la *Boule* no sólo del culto de Deméter, como se sugirió en el capítulo 2º, sino también del culto de Gea, ambas identificadas con “la Madre de los dioses”, copiando, de ese modo, la relación de Gea (Curótrofa)-Deméter (Cloe) del oeste de la Acrópolis situadas junto al Areópago, la sede del Consejo de 300 del s.VII, al que se hallarían vinculadas (en las *Genesisias*). Junto a ambas diosas se encuentra también el culto de Afrodita Pandemos, culto reorganizado con Solón, que Apolodoro asocia con la *ekklesia*, es decir la reunión del demos. Posiblemente este culto de Afrodita también se trasladó al ágora nueva con Solón (el altar del Afrodita Urania del ágora parece que se remonta a época arcaica, al 500 a.C., al menos), pero estableciéndose, frente a los cultos de Deméter y Gea, cerca del lugar de reunión de demos en armas (el *laos*), el Leocorion situado al noroeste del ágora del Cerámico, tal vez en conexión con él.

El reclutamiento en época arcaica, así como los lugares y las fiestas dedicados a ellos, especialmente relacionados con los efebos, fueron objeto de varias reorganizaciones. La diferenciación entre el Delfinio (relacionado con el efebo Teseo) y el Paladio (vinculado a los hijos de Teseo, caracterizados como caballeros, y a una ceremonia ecuestre), en el Iliso, así como entre el *Theseion* (o el témenos que le precedió, dedicado a Teseo, el “esclavo de un dios” en las tablillas micénicas) y el *Anakeion* (el santuario de los Dioscuros, representados a caballo), en el ágora vieja del este de la Acrópolis, puede responder a la existencia de dos lugares de reunión del ejército; uno para el *laos* que acompañaba a los *aristoi* a la guerra; y otro en el que se reunieran estos *aristoi*

caracterizados como caballeros (uno de sus distintivos específicos era la posesión de caballos).

En el apéndice al capítulo 6º hemos postulado también la posibilidad de que en el *Anakeion*, situado en el ágora vieja de la ciudad junto al Pritaneo (sede a finales de la época oscura y principios del arcaísmo, del *basileus* y los *basileis*), pudieran reunirse los *aristoi* de los distintos territorios aún no del todo unificados, y por tanto *xenoi* con respecto al *asty* (tal vez el cuerpo de los “pritanos de los naucraros”, es decir, otros pritanos junto a los *basileis* del Pritaneo de Atenas, asociados, como los Dioscuros, a los barcos), ya que además, en este lugar se celebraban las *Theoxenia*, fiestas de hospitalidad. Pero también postulamos que éste fuera el lugar de la celebración ecuestre de las primitivas Panateneas, las fiestas, por otra parte, asociadas con este “primer sinecismo” de los pritanos de los naucraros, dirigidos en el mito por Menesteo, el organizador del ejército y posiblemente de las Panateneas (como sugiere el pasaje de la Iliada; también los pritanos de los naucraros organizaban esta celebración como señala una fuente). Precisamente Menesteo tiene en la leyenda de Teseo muchas conexiones con los Dioscuros, las divinidades del *Anakeion*. En esta celebración de las Panateneas, ocasión para el reclutamiento, también se reuniría el *laos*, el demos que en época clásica participaba de la hecatombe en el Cerámico. Tal vez en esas fechas (finales de la época oscura y en el arcaísmo) el demos se congregaba con ocasión de las Panateneas en el *Theseion*, lugar de reunión del demos y los demarcos en época clásica.

En el capítulo 1º postulamos el cambio del lugar de reclutamiento en época de Solón que se traslada al ágora del Cerámico. Allí se establece el Leocorion, en *Kolonos agoraios*, para el *laos*, vinculado, como ponen de manifiesto las fuentes, con la procesión de las Panateneas. Es posible que el lugar de las competiciones ecuestres de esta fiesta se

trasladara, con el legislador, a la zona de la Academia (en *Kolonos Hippios*), lugar de paradas militares en fechas posteriores en relación con la caballería (la primera caballería con una misión de patrulla fue inaugurada probablemente con Solón), cuyo héroe, Academo, se asocia en la *Vida de Teseo* de Plutarco con Menesteo y los Dioscuros (del *Anakeion*). Precisamente esta zona de *Kolonos Hippios*, junto al demo Laciada, estaría vinculada a la familia de los Filaidas, uno de cuyos miembros, Hipólides, llevó a cabo en el 566 la gran reforma y reorganización de las Panateneas (la institución de las Pananteneas Pentetéricas), inspiradas en la creación reciente de los juegos Ístmicos, Píticos..., que las fuentes asociaban al legislador ateniense.

PARTE IV:

Salamina y Eleusis en la política de Solón: reorganización de cultos y rituales.

CAPÍTULO 7º

La incorporación de Salamina y los Salaminios

En las próximas páginas se va a tratar uno de los problemas fundamentales para la constitución de la polis, la delimitación del territorio y la definición de las fronteras, unido a la manipulación y la reorganización de cultos, así como a la urbanización de los mismos en la ciudad de Atenas, como medio para consolidar el territorio.¹

Tanto Eleusis como Salamina “pertenecen” culturalmente a Atenas por lo menos desde la época oscura². Una cuestión distinta es la fecha de su integración en la polis de Atenas (es decir en la organización política de la ciudad de Atenas que se va perfilando en un proceso, denominado en su conjunto sinecismo, que se sitúa a finales de la época oscura y principios del arcaísmo), que para Eleusis coincide probablemente con los momentos anteriores a la unificación completa del Ática, el “sinecismo de Teseo”, mientras que Salamina se incorpora de forma definitiva en el s.VI, probablemente con Solón.³

¹ Véase para la cuestión del territorio y la formación de la polis: F. Polignac, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société VIII-VII siècles avant J.-C.*, Paris, 1984; recientemente de este autor: F. de Polignac, *op.cit.*, “Sanctuaires et Société...”. Véase también para territorialidad y surgimiento de la polis: A. Snodgrass, *op.cit.*, “Archaeology...”, en *City and Country*, J. Rich y A. Wallace-Hadrill, eds., London, 1991; Snodgrass, *op.cit.*, “The Rise of the Polis...”, en *The Ancient Greek City-State*, M.H. Hansen, ed., Copenhagen, 1993, 30-40.

² Osborne, *op.cit.*, “Archaeology, the Salaminioi...”, p. 153 (Eleusis), p. 157 (Salamina). Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion...*, p. 13, nota 11.

³ Véase para el proceso de sinecismo, cap 5º, p. 259 ss. Para una visión distinta de Salamina y principalmente Eleusis véase L'Homme-Wéry, *op.cit.*, *La perspective...*, p. 169 ss, que postula la integración del territorio de Eleusis con Solón, conquista a la que se referiría Plutarco, aunque sin mencionarla, cuando narra la conquista de Salamina (Plu., *Sol.*, 8-9). En lo que discrepamos con esta autora no es tanto en la posibilidad de una pérdida de Eleusis frente a Mégara a finales del s.VII (o más bien, desde nuestro punto de vista, escaramuzas con los megarenses en el territorio de Eleusis, como podría inferirse del pasaje de Heródoto, 1.30), sino en el enfoque que hace del conflicto interno del Ática y la *stasis* que relaciona unilateralmente con el problema de la supuesta pérdida de Eleusis: véase, cap. 2º, nota 47).

La reorganización y manipulación de ciertos cultos y rituales contribuye a consolidar la conquista reciente de Salamina y también a asegurar el territorio fronterizo de Eleusis frente a Mégara. En el caso de Eleusis se pretende además integrar y ligar a la propia ciudad de Atenas la fiesta principal y emblemática de Eleusis, “los Misterios”, así como la diosa eleusina con la que, sin embargo, ya se habían establecido diversos contactos en la ciudad, y a través de fiestas como las Esciroforias y las Boedromias.

Lo que se sabe por la arqueología de la isla de Salamina, que se encuentra en el golfo Saronico muy cerca de la costa del Ática (de Eleusis) y de Mégara, muestra su relación con Atenas ya desde la época submicénica, de la que se ha descubierto un cementerio (“el Arsenal”) parecido al del Cerámico en esas mismas fechas, cuya población abandonó la isla estableciéndose posiblemente en Atenas. No parece que en fechas posteriores Salamina estuviese muy poblada, o por lo menos no se han hallado restos arqueológicos hasta el s.VI, también con conexiones atenienses⁴. El hecho de que la isla esté influida culturalmente por Atenas no implica que fuese propiedad suya durante todo este tiempo. Probablemente Salamina estuvo habitada por una pequeña comunidad dedicada a la piratería que, aunque pudo ser independiente, habría sido objeto desde el s.VIII o VII de reivindicación tanto por parte de Mégara como de Atenas, dado que la proximidad de la isla la hacía deseable para ambas *poleis* en momentos en los que en toda Grecia se inicia la colonización de nuevas tierras (en la que Mégara participa muy activamente), como forma de solucionar problemas internos derivados de la desigual distribución de la tierra en relación con la población creciente. Por otra parte la integración definitiva del

⁴ Véase Osborne, *op.cit.*, “Archaeology, the Salaminioi...”, p. 146 ss (tal vez hay también restos de época geométrica); Sourvinou, *op.cit.*, “Movements...”, p. 217; Desborough, *op.cit.*, *The Last...: cementerios de cistas en Atenas y Salamina en submicénico*, p. 116; Whitley, *op.cit.*, *Style...*, p. 54-55.

territorio de Eleusis y el final del proceso de sinecismo en Atenas haría más necesaria la posesión de Salamina para ésta.⁵

La mayoría de los autores coinciden en suponer que en época del atentado ciloneo la isla estaba en manos de Mégara gobernada por el tirano Teágenes⁶. El problema radica en el momento de situar la conquista definitiva de Salamina, que algunos autores atribuyen a Solón y otros a Pisístrato⁷. Lo que parece que está claro es que el conflicto con Mégara que se remonta al s.VII continuó a lo largo de todo el siglo siguiente, hasta el momento del arbitrio espartano, que, a pesar de lo confuso del relato de Plutarco, parece situarse a finales del s.VI.⁸

La fuente más antigua para el problema de Salamina es el propio Solón, que presentándose como heraldo en el ágora de la ciudad recita su poema "Salamina" en el que incita a sus conciudadanos a reconquistar la isla en términos en los que se puede suponer una ocupación anterior de la misma por parte de Atenas. Con esta acción

⁵ Salamina tal vez poblada por piratas: T.J. Figueira y G. Nagy, eds., *op.cit.*, *Theognis...*, p. 280; para Mégara véase también R.P. Legon, *op.cit.*, *Megara...*; Oost, *op.cit.*, "The Megara..."; véase nota 77 cap. 5º. Salamina independiente pero objeto de la ambición de Mégara y Atenas, sobre todo después de la conquista de Eleusis por parte de esta última: Hopper, *op.cit.*, "Plain, Shore...", p. 210-111 (incorporación del Eleusis a finales del s.VIII o principios del s.VII: nota 204); también M. Guarducci, "L'origine e le vicende del *genos attico dei Salamini*", *RFIC*, 26, 1948, 223-243 (p. 229). Para la colonización en general véase: A.J. Dominguez Monedero, *La Polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI*, Madrid, 1991.

⁶ Figueira, *op.cit.*, *Theognis...*, p. 280 (en esos momento cesa la colonización de Mégara, probablemente porque establece una cleruquía en la isla). Existen numerosas huellas de la ocupación y pretensiones de Mégara sobre Salamina; Str., 9.1.10 (394): como ciudad de Mégara. Tanto Hopper (*op.cit.*, "Plain, Shore...", p. 211), como L. Piccirilli ("Solone e la guerra per Salamina", *ASNSP*, VIII.1, serie III, 1978, 1-13) sitúan una reconquista después del atentado ciloneo y una nueva pérdida con anterioridad a Solón (Piccirilli, *op.cit.*, "Solone...", p. 7).

⁷ Con Pisístrato: A. French, "Solon and the Megarian Question", *JHS*, 68, 1957, 238-246; H. van Effenterre, "Solon et la terre d'Éleusis", *RIDA*, 24, 1977, serie 3ª, p. 198; Nilsson, *op.cit.*, *Cults*, p. 28; Figueira, *op.cit.*, *Theognis*, p. 291; Hopper, (*op.cit.*, "Plain, Shore..."), postula que pudo haber una pérdida después de Solón, pero que las fuentes no aluden a ella: p. 214-216. Conquistada definitivamente con Solón: Legón, *op.cit.*, *Megara*, p. 122 ss, especialmente p. 136 (Megara en s.VII invadiría la isla estableciendo una cleruquía, posteriormente Solón reconquista la isla y después Pisístrato conquista el puerto de Nisea; finalmente vendría el arbitrio espartano); Piccirilli, *op.cit.*, "Solone..."; Sealey, (*op.cit.*, "Regionalism...", p. 171) atribuye la conquista a Solón, pero baja la fecha al 570.

⁸ Plu., *Sol.*, 10: asocia el arbitrio espartano a Solón. Situado a fines del s.VI: Figueira, *op.cit.*, *Theognis*, p. 302. Piccirilli, *op.cit.*, "Solone...", p. 8. Legon, *op.cit.*, *Megara*, p. 138 ss; Nilsson, *op.cit.* *Cults*, p. 29.

desafia, según fuentes posteriores, una ley que prohibía hablar expresamente de reconquistarla.⁹

Aunque a lo largo del s.VI, después de la conquista de Solón, todavía hubiese peligro de perder la isla y escaramuzas en torno a ella con los de Mégara, es probable que Salamina se incorporara definitivamente a Atenas con el legislador, que acompañó la operación con una serie de medidas cívico-religiosas para su consolidación. Es posible que estableciera en ella, además, el primer contingente de colonos del Ática, como parecen sugerir las fuentes que aluden a los 500 jóvenes voluntarios con los que Solón conquistó la isla, que serían *kyrioi* en la nueva entidad política de Salamina.¹⁰

Además todas las fuentes que se refieren a la intervención de Pisístrato como polemárcos en el conflicto con Mégara, con anterioridad a su primera toma de poder, aluden a la conquista de Nisea, el puerto de Mégara¹¹. La única fuente que menciona una pérdida de Salamina después de Solón es Plutarco, pero la mayoría de los autores la han desechado dado el poco rigor cronológico de este autor, que sitúa este episodio después del juicio

⁹ Sol., 2 (Rodríguez Adrados, *op.cit.*, *Líricos*, vol.I, p. 187-88), menciona la "querida" Salamina, "abandonada" por los atenienses (*Salaminapheton*: ver Piccirilli, *op.cit.*, "Solone...", p. 6). Ley que condenaba a muerte a quien propusiese la conquista de la isla: Plu., *Sol.*, 8; D.L., 1.46. D. (19), *De falsa legatione*, 252; Solón en relación a Salamina: Arist., *Rh.*, 1375b29-30; Aeschin., (1), *Timarco* 25; D., (61), *Discurso sobre el amor*, 49; Lib., *Decl.*, 1,152.

¹⁰ Plu., *Sol.*, 9: 500 voluntarios jóvenes que serían *kyrioi* en nueva entidad política de Salamina; Figueira, *op.cit.*, *Theognis*, p. 284; Hopper, *op.cit.*, "Plain, Shore...", p. 212-3. Probablemente este establecimiento en la isla con el legislador, si es que se llevó a cabo, no perduró. Por otra parte se cree que la cleruquía posterior, aunque legislada a fines s.VI, se establecería durante el gobierno de Pisístrato: M. Moggi, "Alcuni episodi della colonizzazione ateniese", en *Studi sui rapporti interstatali nel mondo antico*, M. Moggi, S. Cataldi, G. Nenci y G. Panesse, eds., *SNSP*, 1981; este autor excluye la datación de la primera mitad s.VI y propone que es de época de Clístenes, aunque el intento de colonización sería anterior, ya que el decreto, concerniente a colonos atenienses en la isla, parece que parte de una situación de hecho y se limita a reglamentarla y normalizarla (p. 31, nota 46); H.T. Wade-Gery, "The Sixth-Century Athenian Decree about Salamis", *CQ*, 40, 1946, 101-104.

¹¹ Hdt., 1.59; Aen. Tact., *Poliarcética*, 4.8.11. Pisístrato como polemárcos: Piccirilli, *op.cit.*, "Solone...", p. 4, nota 22; Davies, *op.cit.*, *Athenian property...*, p. 445. Arist., *Ath.*, 14.1. Véase también: Justino, *Epítome*, 2.8; Frontino, *Strat.*, 2.9.9. Actuación de Solón: Paus., 1.40, 5 (Hereas FGrH 486 F 4); Aelian, *VH.*, 7.19; Polieno, 1, 20, 1-2, Plu., *Sol.*, 8.5-6; Justino, *Epítome*, 2.7 (ver más arriba, nota 9).

de Mirón de Flia y antes de la purificación de Epiménides, ambos acontecimientos anteriores a la actuación de Solón¹².

La conquista de Solón se vio acompañada por una serie de medidas que la justificaban y la sancionaban, como el apoyo del oráculo de Delfos, que le ordenó sacrificar a los héroes de la isla Perifemo y Quicreo¹³ y llamó a Salamina “jonía” en favor del legislador, que en su poesía denomina el Ática como “la más antigua tierra de Jonia”.¹⁴

Además probablemente intercaló un verso en Homero, asociando a Áyax de Salamina con Atenas¹⁵, de forma que se introduce en estos momentos al héroe salaminio en la ciudad a través principalmente de su hijo Eurísaces, el *eury sakos* de Áyax, que se crea ahora y se establece en Melita, reelaborándose de ese modo las genealogías de *Philaidai* y “Salaminios”, para justificar la conquista y posesión de la isla. *Philaioi*, el hijo de Áyax fue quien entregó Salamina a los atenienses. Casi todos los autores coinciden en situar con anterioridad al 508 la manipulación de estas tradiciones y el *Eurysakeion* de Melita.¹⁶

¹² Plu., *Sol.*, 11; Plutarco sitúa también erróneamente el arbitrio espartano antes del juicio de Mirón: Plu., *Sol.*, 10; véase más arriba, nota 8; Para el juicio de Mirón y la purificación de Epiménides: véase cap. 3^a, nota 112. Poco rigor cronológico: Piccirilli, *op.cit.*, “Solone...”, p. 8, Hopper, *op.cit.*, “Plain, Shore...”, p. 211, nota 205; también desechada, por motivos cronológicos, la actuación conjunta de Solón y Pisístrato en la captura de Salamina de Solón como una invención (similar a la entrevista de Solón y Cresos): Arist., *Ath.*, 17.2; Figueira, *op.cit.*, *Theognis*, p. 281; Legon, *op.cit.*, *Megara*, p. 126; Piccirilli, *op.cit.*, “Solone...”, p. 4.

¹³ Plu., *Sol.*, 9; Quicreo en Atenas: Plu., *Thes.*, 10, 3 (también, Áyax); Quicreo, el primero en dar el nombre de su madre, “Salamina”, la hija de Asopo, a la isla; santuario de Quicreo en Salamina: Paus., 1.36.1.

¹⁴ Salamina jonía: Plu., *Sol.*, 10. Hopper, *op.cit.*, “Plain, Shore...”, p. 213, nota 221 (aunque el oráculo también puede situarse en el momento del arbitrio espartano, ya que el episodio de Plutarco une a Solón con éste). *Sol.*, 4 (Rodríguez Adrados, *op.cit.*, *Líricos*, vol. I, p. 190). Véase Nilsson, *op.cit.*, *Cults*, p. 30 ss. Apoyo de Delfos a Solón en el momento de la conquista de Salamina: H.W. Parke y D.E.W. Wormell, *op.cit.*, *The Delphic Oracle*, vol. I, p. 110.

¹⁵ Plu., *Sol.*, 10; Solón pudo intercala algún verso en una versión todavía oral de Homero: Jensen, *op.cit.*, *Homeric Question...*, p. 139; Str., 9.1.10 (Solón y Pisístrato intercalan en Homero); véase cap. 3^o, nota 93. Áyax de Salamina: Paus., 1.35.3; templo de Áyax en agora de Salamina y tumba del héroe: Paus., 1.35.4; témenos de Áyax en Salamina: IG II² 1035; W.S. Ferguson, *op.cit.*, “The Salaminioi...”, *Hesperia*, 7, 1938, p. 17.

¹⁶ *Philaioi* entregó Salamina a los atenienses: Paus., 1.35.2. Véase para *Eurysakeion* y Salaminios: cap 4^o, nota 4; apéndice II a cap. 4^o, nota 13 (Harris y Lawton, “Aias and Eurysakes...”; Sourvinou-Inwood, *op.cit.*, “Movements...”, p. 218: Áyax en relación a los *Philaidai*, introducido tardíamente). Manipulación de estas tradiciones con anterioridad al 508:

Es posible que ambas familias, “Salamínios” y *Philaidai*, tuviesen desde antes cierta relación entre ellos, como “pilios” de origen y que, como se verá más abajo, mantuvieran, especialmente los “Salamínios”, un vínculo muy antiguo con la isla de la que habrían emigrado en fechas remotas, así como con el demo de Melita, donde estaba “*Kolonos agoraios*”, en el que se situó en el s.VI el *Eurysakeion*. Lo nuevo es, por tanto, la introducción de Áyax y Eurísaces, creación posthomérica, en la genealogía de estas familias con las que Solón tendría algún tipo de conexión.¹⁷

Según Legon Solón pudo ser un Salaminio. Fuentes tardías lo relacionan con la isla como su lugar de nacimiento o su lugar de enterramiento. Esquines y Demóstenes aluden a una estatua del legislador en la isla. Es probable que esta asociación con Salamina derivara de su papel como conquistador de la misma, pero también que su reivindicación de la isla se justificara si Solón tenía alguna conexión con los “Salamínios” de Atenas.¹⁸

En el apéndice II al capítulo 4º se vio el interés del pintor *Exekias*, abreviatura de *Exekestides*, el nombre del padre de Solón, por el héroe Áyax y su posible relación con los Salaminios (Boardman) o con los *Philaidai* (Shapiro), familias cuyas genealogías se ven afectadas a raíz de la conquista de Salamina. El nombre de *Exekestides* (documentado para el s.VI) se encuentra también entre los Salaminios del decreto del 363/2, en el que se alude a un *Melittios Exekestidou* del demo de *Boutadai* cercano a Melita y al Cerámico¹⁹. Solón, que según fuentes posteriores está relacionado con la

W.S. Ferguson, *op.cit.*, “The Salaminioi...”, p. 15 ss; R.S.J. Garland, “Religious Authority in Archaic and Classical Athens”, *ABSA*, 79, 1984, 75-123, p. 105. *Eurysakeion*, también lugar de reunión de tribu Aiantis, más antiguo que el 508: Nilsson, *op.cit.*, *Cults*, p. 30; Áyax introducido probablemente con anterioridad a Clístenes: Kearns, *op.cit.*, “Change and Continuity...”, p. 194, nota 12.

¹⁷ Véase apéndice II a cap. 4º, p. 231 ss.

¹⁸ Véase Legon, *op.cit.*, *Megara...*, p. 128. Salamina, su lugar de nacimiento: D.L., 1.45; lugar de enterramiento: D.L. 1.62; Plu., *Sol.*, 32.4. Aeschin., (1) *Timarco*, 25; D., (19) *De falsa legatione*, 251. Decreto de Salaminios: F. Sokolowski, *op.cit.*, *LSCG*, suppl., 1962, nº 19, p. 51, lin., 75-6.

¹⁹ Véase apéndice II a cap. 4º, notas 23 y 24. Nombre de *Exekestos* en una inscripción del s.VI de Acrópolis: Raubitschek, *op.cit.*, *Dedications...*, nº. 69 (también “Salamínios”: nº 74).

familia del Pedion de Dropides y Critias, no era, tal, vez un Salaminio, pero sí tendría alguna relación, de parentesco o de amistad, con esta (o estas) familia(s) sobre la que se “construyó” el *genos* conocido de época clásica.

La mayoría de los autores coinciden por tanto en situar en el s.VI la introducción de Áyax, que resultó en la organización clisténica uno de los epónimos de las tribus. Shapiro concreta más y postula que fue con Solón cuando el héroe se asentó en Atenas a raíz de la conquista de la isla²⁰. Prueba de ello sería el “Vaso François”, fechado hacia el 580/70, que como se ha visto en otros capítulos podría reflejar algunos de los cambios rituales o cultuales de Solón. Posiblemente el legislador fue el primero en resaltar la figura de Teseo, lo que promovió la “identificación” entre ambos desde el punto de vista de su “política”²¹.

Uno de los temas principales del Vaso François²² es la aventura cretense del héroe. En él aparece ya Áyax y *Epiboia* (o *Eriboia*), su madre, pero según otra versión la esposa de Teseo; esta relación entre ambos héroes se habría recogido ya por tanto en el Vaso François en el que se representa además a *Lysidike*, madre de *Philaïos* y mujer de Áyax. También aparece inscrito el título de “daduco” (*daidochos*), lo que muestra, como se verá más abajo, la existencia de este sacerdote de los Misterios, regulados con Solón, que se escogía en la familia de los “Cérices”²³. Las coincidencias entre Cérices y

²⁰ Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult...*, p. 155.

²¹ Véase cap. 1º, p. 32, nota 88. Véase Shapiro, *op.cit.*, “Cults of Solonian...”, p. 132.

²² Véase para el Vaso François: Shapiro, *op.cit.*, “Cults of Solonian...”, p. 129; J.D. Beazley, *Attic Black-Figure Vase-Painter (ABV)*, Oxford, 1978 (1ª edición, 1956), 76, nº 1 (otras obras también de *Kleitias* en las que aparece el tema de la danza de los jóvenes con Teseo: nº 3, 5, 9); A. Minto, *Il vaso François*, Florence, 1960; G. Pugliese Carratelli, “Le epigrafi del Vaso François”, *PP*, 39, 1984, 373-75; A. Stewart, *op.cit.*, “Stesichoros, and the François Vase”; R. Wachte, “The Inscriptions on the François Vase”, *Mus.Helv.*, 48, 1991, 86-113; véase cap. 6º, nota 8; Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult...*, p. 147. Shapiro, *op.cit.* “Old and New Heroes...”, p. 138 ss; H.A. Shapiro, “Theseus: Aspects of the Hero in Archaic Greece”, en *New Perspectives in Early Greek Art*, B. Buitron-Oliver, ed., Washington, 1991, 123-149; J. Neils, *LIMC*, VII, 1, p. 943, nº 264.

²³ Véase sobre tradición que ligaba a Áyax y Teseo, representado ya en el vaso François: Plu, *Thes.*, 29; Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult*, p. 157. Sobre los Cérices como una familia ateniense,

Salaminios son muchas, como se verá más adelante, posiblemente porque ambos *gene* fueron (re)creados y regulados por Solón, que, como se postuló en otro capítulo, los “ascendió” al *status* de Eupátridas (presumiblemente eran familias que se habían enriquecido), lo que además pueden corroborar las fuentes que asocian al legislador con un Clinias (de los Salaminios), un Hipónico (de los Cérices) y un Conón, en el escándalo “financiero” de los *chreokopidai*.²⁴

La reorganización de Solón a raíz de la conquista de Salamina que implicó la introducción de cultos nuevos como el de Eurísaces y probablemente el de Atenea Esciras, diosa salaminia, afectó de modo especial a una familia o familias, “los Salaminios”. Precisamente entre los cultos de los que se encargaba el *genos*, conocidos por un decreto del s.IV, están el de Eurísaces y Atenea Esciras²⁵, pero también curiosamente el de Apolo Patroos eIÓN²⁶, según prescripción además de las *kyrbeis*, es decir de las leyes de Solón, que, como se postuló en los capítulos 2º y 5º, habría introducido ambos cultos²⁷. En la inscripción se mencionan también sacrificios a

no eleusina, asociada a los Misterios a finales del s.VII o principios del s.VI: R.S.J. Garland, *op.cit.*, “Religious Authority...”, p. 97. Relación de Áyax, Lisídice y *Epiboia* con el clan de los *Philaidai* y con Salamina: véase apéndice II a cap 4º, pp. 231-232. Además de *Epiboia*, *Lysidike* y *Daidochos*, aparecen también inscritos (véase la nota anterior): *Hermipo*, *Asteria*, *Eurysthene*, *Damasistrate*, *Euxistratos*, *Koronis*, *Menestho*, *Hipodameia*, *Phaidimos*, *Prokritos* (véase sobre los *prokritoi* atribuidos a Solón, para el sorteo de los 9 arcontes: cap. 6º, nota 55).

²⁴ Véase cap. 4º, p. 188; Plu., *Sol.*, 15.7. L'Homme-Wéry (*op.cit.*, *La perspective...*, p. 184 ss) sin embargo, hace tanto de Salaminios, como de Filaidas, familias salaminias establecidas por Solón en el Ática, lo que por lo menos en relación a los Filaidas, es incompatible con el arconte conocido del s.VII de esta familia, Milciades: nota 47 del cap. 4º.

²⁵ Véase Sokolowski, *op.cit.*, LSCG, 1962, n° 19, p. 49, lin. 11 (Eurísaces); dedicaban un sacrificio a este héroe el 18 de Muniquión: Mikalson, *op.cit.*, *The Sacred...*, p. 145. Atenea Esciras y Esciro: Sokolowski, lin., 92, p. 52. Según Ferguson el culto de Atenea Esciras fue transferido desde Salamina (Atenea Esciras, divinidad de Salamina, p. 19); también Nilsson, *op.cit.*, *Cults...*, p. 32. Sobre Atenea Esciras como diosa salaminia, véase más abajo: p. 447; Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 313 ss.

²⁶ Véase Sokolowski, *op.cit.*, LSCG, suppl., 1962, lin., 86 (IÓN) y lin., 88: Apolo Patroos venerado en Metageitnión junto con Atenea *Agelaa*, Ártemis y Leto; véase para este sacrificio: Mikalson, *op.cit.*, *The Sacred*, p. 36 (reunión de la *Boule* de los clerucos atenienses de Salamina en ese mes, el 27, p. 44); Nilsson, *op.cit.*, *Cults...*, p. 34 (también sacrificio a Ión en ese mes); Ferguson, *op.cit.*, p. 29-30 (significado de Atenea *Agelaa*); Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 314.

²⁷ “*Ek kyrbeon*”: Sokolowski, *op.cit.*, LSCG, suppl., 1962, lin., 86. Según Figueira (*op.cit.*, *Theognis*, p. 303) las actividades religiosas de los Salaminios se remontan a Solón; también

Nauseiros, Feax y Poseidón Hipodromio, venerados en las *Kybernesia* (fiesta de los pilotos de barcos), de las que estaba encargado en época clásica el *genos* de *Phoinikes*, pero que tal vez también se adscribieron a los Salaminios con Solón²⁸.

Los Salaminios rendían culto también a Teseo, el día 6 de Pianopsión, coincidiendo probablemente, como sugiere Ferguson, con las Oscoforias²⁹. Teseo es el héroe promocionado, según Shapiro, por Solón, cuyas acciones y vidas tienen muchos paralelismos. Es posible, como se sugirió en el capítulo primero, que gran parte de la leyenda vinculada desde antes a Teseo, como la del sinecismo, se reinterpretara a la luz de las medidas del legislador (como posteriormente se hizo según la actuación de Pisístrato, Clístenes...), aunque en ella puedan descubrirse también elementos antiguos³⁰. Probablemente con anterioridad a Solón los “Salaminios” ya tendrían conexión con Teseo en fiestas como las Oscoforias. Lo que el legislador promueve es la relación de héroes salaminios, en concreto Áyax, Esciro, *Nauseiros*, Feax..., con Teseo, introduciéndolos en fiestas asociadas a él y a la costa del Ática, como las Oscoforias y las *Kybernesia*.³¹

M. Nilsson, “The New Inscription of Salaminioi”, *AJPh*, 59, 1938, p. 388; V.J. Rosivach, *The System of Public Sacrifice in Fourth-Century Athens*, Atlanta, 1994, p.131. Introducción de Apolo Patroos con Solón: véase el cap. 2º. Introducción de Solón como rey y epónimo de las cuatro tribus en la ciudad de Atenas: véase cap. 5º, p. 251 ss. El oráculo de Delfos que apoyó a Solón, llamó a Salamina “jonia”: ver más arriba, nota 14.

²⁸ Sokolowski, *op.cit.*, *LSCG*, suppl., 1962, lin., 90 (Poseidón Hipodromio, *Phaiax* y *Nauseiros*). Plu., *Thes.*, 17.7: *Nausithoos* en lugar de *Nauseiros*, por influencia de Homero, probablemente ya desde la época de Solón (influencia de Homero en época de Solón: cap. 3º, nota 93 y cap. 6º, nota 8); Nilsson, *op.cit.*, *Cults*, p. 33. Ferguson, *op.cit.*, “The Salaminioi...”, p. 27 (según este autor celebradas tal vez el 8 de Boedromión, coincidiendo con los sacrificios de los Salaminios a Poseidón y los héroes citados, y administrado por el *genos* de *Phoinikes*); Mikalson, *op.cit.*, *The Sacred...*, p. 71 (según este autor tal vez celebradas el 8 de Pianopsión, día generalmente consagrado a Poseidón, coincidiendo en época clásica con las posteriores *Theseia*); Kearns, *op.cit.*, *The Heroes*, p. 38; Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 315.

²⁹ Sokolowski, *op.cit.*, *LSCG*, suppl., 1962, lin., 91, p. 52. Ferguson, *op.cit.*, “The Salaminioi...”, pp. 27-8; también Mikalson, *op.cit.*, *The Sacred...*, p. 68. Plu., *Thes.*, 22-23.

³⁰ Véase más arriba, nota 21.

³¹ Véase más arriba, notas: 15, 23, 28. Para Esciro: véase más abajo: p. 447-448.

Posiblemente Teseo no es el único héroe ateniense en ligarse a personajes de Salamina. El nombre de “Menesteo”, el principal rival de Teseo, según Plutarco, aparece también en este autor como nieto de Esciro de Salamina; el Vaso François en el que se plasma esta “interacción” de héroes salaminios y atenienses (principalmente Teseo y Áyax) recoge también el nombre de “*Menestho*”, como una de las acompañantes del héroe hacia Creta.³²

Tal vez los “Salaminius”³³ con anterioridad a Solón (así como también el propio Solón), se vincularon con Teseo, pues no lo estarían todavía ni con Eurísaces, ni con Esciro de Salamina. Teseo tiene conexiones con “Melita”, demo en el que se estableció el *Eurysakeion*, y donde se veneraba a Melanipo, el hijo del héroe; además “Melita” era conocida en la leyenda como la primera mujer de Egeo³⁴. Tanto Teseo como su padre, Egeo, tienen mucha relación con Afrodita con quien, como veremos más adelante, estarían asociados los “Salaminius” en las primitivas Oscoforias y tal vez en las Esciroforias.³⁵

³² Menesteo: cap. 3º, p. 158, notas 103-4; apéndice a cap. 6º, notas 63 y 71. “Menestes”, nieto de Esciro: Plu., *Thes.*, 17.6 (según otra versión Teseo sería también nieto de Esciro, ya que una leyenda decía que el padre de Egeo había sido Esciro: Apollod., 3.15.5); Vaso François: ver más arriba nota 22 (Shapiro, “Cults of Solonian...”, p. 129, nota 19). Nilsson (*op.cit.*, *Cults...*, p. 33) dice que la relación de los héroes salaminios con Atenas es del s.VI, rechazando a L. Deubner, *Attische Feste*, New York, 1969, p. 142 ss, que postula que estos héroes de Salamina eran venerados en templos en Falero, unidos al mito de Teseo desde antes de la conquista de Salamina. Posiblemente lo que ocurrió fue que los héroes salaminios sustituyeron, o se añadieron, a otros héroes vinculados a Teseo en Falero en las citadas fiestas, de los que no se ha conservado el nombre, como los “dioses desconocidos”, los “héroes”, el “Héroe”, los “hijos de Teseo”, y también Androgeo (Paus, 1.1.4), cuya muerte causó el viaje hacia Creta y al que se ofrecían sacrificios según prescripción de las *kyrbeis*: Calímaco, fr. 103 (*Aitia*, IV); Clem., *Protr.*, 2.40.2 (Androgeo sería “el héroe en la popa”); Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, p. 130; véase también: Kearns, *op.cit.*, *The Heroes*, p. 40 (el grupo de Falero tendría tal vez ya carácter náutico antes de su conexión con Teseo) y p. 149 (Androgeo); Comentario de Ampolo a *Vida de Teseo* de Plutarco (Plu., *Thes.*, 17).

³³ Para los Salaminios, de los que se va a postular que eran en esas fechas una familia ateniense, vinculada a la ciudad: ver más abajo: p. 450 ss.

³⁴ Véase apéndice II a cap. 4º, nota 40.

³⁵ Teseo conducido por Afrodita a Falero, que lo acompaña y protege durante todo su viaje a Creta: Plu., *Thes.*, 18.3; 20.7; 21.1. Egeo había inaugurado, según la tradición, el templo de Afrodita con el epíteto de Urania (al norte de la Acrópolis y en el Iliso): Paus, 1.14.7; 1.19.2. Relación de Egeo con Afrodita: G.W. Elderkin, *op.cit.*, “The Hero...”, 381 ss. También en relación a Hipólito, el hijo de Teseo: cap. 6º, nota 97. Relación fundamental de Afrodita con

En otros capítulos se señaló la dicotomía Teseo-Menesteos³⁶. Tal vez en tiempos remotos los “Salaminios” y “*Philaidai*” respectivamente se “apropiaron” de estos héroes, dada la relación de personajes del entorno de Teseo con Melita y la conexión ya analizada de Menesteos con los Dioscuros, con Academos, héroe de la Academia cercana a *Kolonos Hippios*, con la caballería cuyo centro era el mismo Colono y con las Panateneas reorganizadas con Hipoclides de los *Philaidai*. De todas formas ambas “familias” estarían emparentadas o relacionadas entre sí³⁷, aunque tal vez los *Philaidai* eran de un *status* más alto que los Salaminios.

Las tradiciones y leyendas se prestan a la ambigüedad y la manipulación; de ahí que Cimón, de los Filaidas, se apropiara de la figura de Teseo (dada la preeminencia que había ido adquiriendo el héroe, sobre todo a finales del s. VI y principios del V), aunque como ha señalado Podlecki³⁸ su relación originaria pudo haber sido con Menesteos, como se pone de manifiesto en el memorial hecho en Tracia a este héroe de la guerra de Troya, conocido por su relación con los caballos, “*plexippon*”, y con los “Tindáridas” lacedemonios, como Cimón. Además Menesteos tenía fama como organizador del ejército, lo que coincide con la relación especial de los *Philaidai*, a los que pertenecía Cimón, con la polemarquía y su sede, el Epilicio. Por otra parte Teseo no es el único héroe ateniense que se asocia a Áyax (a través de *Eriboia*), ya que según una fuente Menesteos fue quien realizó la oración fúnebre por el héroe salaminio. Otra prueba de esta relación puede ser un vaso del pintor Codro en el que aparece un tal “*Lycos*” (que recuerda al “*Epilycos*” de los Filaidas), Atenea, Áyax, Menesteos y Melita. Esta

Teseo y Egeo: Pirenne-Delforge, *op.cit.*, *L'Aphrodite...*, p. 80 Oscoforias y Esciroforias: ver más adelante los capítulos 8º y 9º.

³⁶ Cap. 3º, p. 158, nota 105; apéndice a cap. 6º, p. 413 ss.

³⁷ Ver apéndice II a cap. 4º, p. 234.

³⁸ A.J. Podlecki, “Theseus and Themistocles”, *RSA*, 5, 1975, 1-24; este autor señala la posible relación buscada de Temístocles con las Oscoforias, frente a las *Theseia* de Cimón.

promoción de Teseo por parte de Cimón, frente a Menesteo, con el que quizás en origen tenía una mayor conexión, y la asociación de ambos a Áyax, puede verse tal vez reflejada en otro vaso que, según E. Simon, representaba a tres tríadas de héroes, Cástor-Pólux-Menesteo, Heracles-Áyax-Aquiles y, la más importante, Teseo-Piritoo-Edipo, copia, según esta autora, de la pintura de Polignoto en el santuario de Poseidón en Colono Hipio, reconstruido probablemente por Cimón.³⁹

La presencia de Teseo en Colono, donde acoge a Edipo, aunque puede parecer contradictoria, está en la misma línea que la actuación de Cimón cuando establece los huesos del héroe en Atenas y las *Theseia*. El héroe, tal vez en origen relacionado con los Salaminios, termina siendo una figura emblemática de la política evérgica de Cimón⁴⁰.

Teseo también está presente posiblemente en el Cefiso a mitad de camino hacia Eleusis, donde fue purificado por los Fitálidas. Su presencia allí, posiblemente vinculada a las Esciroforias, como han propuesto algunos autores⁴¹, pudo haber estado en tiempos remotos asociada también a los Salaminios, que tal vez, como se verá más abajo,

³⁹ Aeschin., (3) *Ktesiphon*., 184; Plu., *Cim.*, 7.6: Cimón dedica tres Hermes tras la captura de Eion en Tracia, uno de ellos a Menesteo; epíteto "*plexippon*" de Menesteo: Hom., *Il.*, 4.327; relación con los tindáridas: Plu., *Thes.*, 32.2; Cimón y lacedemonios: Plu., *Cim.*, 16.1; Menesteo como organizador del ejército: Hdt., 7.161 y Philostr., *Her.*, 23.35; los *Philaidai* tenían una relación especial con la polemarquía y el Epilicio: H.A. Shapiro, "Epilykos Kalos", *Hesperia*, 52, 1983, 305-310; M. Jameson, *op.cit.*, "Apollo Lykeios...". Oración fúnebre: Philostr., *Her.*, 188. Vaso del pintor Codro: Kearns, *op.cit.*, *The Heroes*, p. 184 (Menesteo, p. 185); J.D. Beazley, *Attic Red-Figure Vase-Painter*, 2ª ed., vol II, Oxford, 1968, p. 1268, l. Vaso descrito por Simon (Crátera de los Argonautas): E. Simon, "Polygnotan Painting and the Niobid Painter", *AJA*, 67, 1963, 43-62, p. 43 ss; relación de Cimón con la Academia: Plu., *Cim.*, 143. Para la relación de Cimón con Sófocles y el "Áyax" de este autor: J.R. March, "Sophocles' Ajax: the death and burial of a hero", *BICS*, 38, 1991-1993, 1-36 (pp. 33-34). Nombre de Sófocles en Colono: Gomme, *op.cit.*, *The Population*, p. 38 (aunque el Áyax de Sófocles, 530 ss, parece sugerir que único descendiente de Áyax es Eurisaces: Garland, "Religious Authority...", p. 105 y Ferguson, *op.cit.*, "The Salaminioi...", p. 16).

⁴⁰ Teseo en Colono: Paus., 1.30.4; Plácido, *op.cit.*, "Los ritos de Colono..."; sobre Teseo y Cimón: D. Plácido, "Teseo: la tradición y la renovación en la religiosidad de Plutarco", *Actas del III Simposio Español sobre Plutarco*, Madrid, 1994, p. 139 ss. H.A. Shapiro, "Theseus in Kimonian Athens", *Mediterranean Historical Review*, 7, 1992, 29-49. A.J. Podlecki, "Cimon, Skyros and Theseus' Bones", *JHS*, 91, 1971, 141-143.

⁴¹ Cefiso: Plu., *Thes.*, 12.1; 23.5; Kearns, *op.cit.*, *The Heroes...*, p. 169. Relación con Esciroforias: Ch. Picard, "Les luttes primitives d'Athènes et d'Eleusis", *Rev Hist*, 166, 1931, p. 56.

participaban, junto con los Eteobúadas, en esta fiesta y residían además en el s.IV en la localidad, entre otras, de *Epikēphisia*⁴². Esta suposición puede apoyarse en la probable vinculación originaria, tanto del *genos* como de la fiesta, con Afrodita, diosa patrona de Teseo, venerada también en este lugar⁴³. De nuevo la actuación de Cimón que se “apropia” de Teseo rompe este vínculo al asociar a Teseo *de forma exclusiva* con los Fitáidas de su mismo demo, Lacíada⁴⁴.

Concluyendo podemos decir que detrás de la relación de Teseo (y Menesteo) con Áyax a principios del s.VI (en la manipulación de la leyenda y en el Vaso François) se puede descubrir probablemente una primitiva relación de *Philaidai* y Salaminios (sobre todo estos últimos), “descendientes del héroe de Salamina”, con la figura de Teseo, que perduraría de todas formas en festivales como las Oscoforias.⁴⁵

La política religiosa de Solón no consiste solamente en trasladar a los dioses y héroes salaminios a Atenas, sino también en establecer dioses venerados en Atenas, como Enialio, el dios de la guerra identificado con Ares, en Salamina. Según una de las dos versiones de Plutarco de la conquista, el legislador edificó, tras la victoria, un templo al dios en el promontorio *Esciradio*; es posible que Enialio se estableciera en la isla, por tanto, vinculado a la diosa *Esciras* originaria de Salamina, lo que tal vez puede indicar la relación de la diosa con la guerra⁴⁶. También en Atenas Enialio estaba asociado a diosas

⁴² La mujer de un Salaminio participa en la fiesta de Esciras: Ar., *Ec.*, 1-5 y 38; Vidal-Naquet, *op.cit.*, *Le chasseur...*, p. 166. Salaminios en *Epikēphisia*: Sokolowski, *op.cit.*, LSCG, suppl., 1962, n° 19, lin., 78, p. 51.

⁴³ Paus., 1.37.7. Relación de Afrodita con Teseo: véase nota 35. Para la relación de Afrodita con la fiesta de Esciroforias y con el *genos* de los Salaminios en las Oscoforias, véase más abajo: cap. 8°.

⁴⁴ Véase Paus., 1.37.2: Fitálo recibe a Deméter (véase comentario de Ampolo, Fondazione L. Valla-A. Mondadori). Tal vez, en origen, este héroe estaba más relacionado con la diosa de Eleusis que con Teseo; véase Kearns, *op.cit.*, *The Heroes*, p. 205.

⁴⁵ Véase Vidal-Naquet, *op.cit.*, *Le chasseur...*, p. 381 ss: ofrecimiento de un exvoto a Delfos de Maratón en época de Cimón, en el que tres de los epónimos de Clístenes son sustituidos por otros personajes y específicamente Áyax por Teseo (*Oineus* por *Philaos* y *Hippothon* por Codro).

⁴⁶ Plu., *Sol.*, 9.6. Atenea Esciras en cabo Esciradio: Hdt., 8.94.2; Str., 9.1.9.

de la guerra, pero además curótrofas, como Ártemis Agrótera y Aglauro, divinidad principal del juramento de los efebos, en el que está presente el dios⁴⁷. Precisamente Aglauro era, junto con el resto de las Cecrópidas, venerada por los Salaminios que desempeñaban, como veremos más adelante, su sacerdocio⁴⁸.

El hecho de que el templo de Atenea Esciras estuviese situado en Salamina junto al mar puede indicar su relación con los lugares agrestes y fronterizos y posiblemente por ello también con los rituales de iniciación, presentes en la fiesta en la que se integró en Atenas, las Osoforias⁴⁹. Tal vez la diosa Esciras ya estaba identificada en su lugar de origen con Atenea, la diosa virgen que tiene también, sobre todo en fechas arcaicas, un papel importante como curótrofa y diosa madre (específicamente en la Acrópolis de Atenas con las Cecrópidas y Erictonio), y en relación a la guerra⁵⁰.

Esciras estaría vinculada, además, al héroe salaminio del mismo nombre, con el que se denominaba también unas rocas tanto en Salamina como en Mégara. De ahí probablemente la leyenda etiológica de Teseo que fabricó la imagen de Atenea de “arcilla o tierra blanca”, que alude a esta relación de la diosa con un tipo de roca calcárea⁵¹.

⁴⁷ Véase para Enialio en Atenas y el juramento de los efebos: cap. 5º, p. 272, notas 58, 59 y 60. Para las Cecrópidas: P. Brulé, *op.cit.*, *La fille...*, p. 28 ss (divinidades agrarias pero también guerreras); Hadzisteliou-Price, *op.cit.*, *Kourotrophos*, p. 101 ss. Relación muy antigua de efebos con Aglauro: Pélékidis, *op.cit.*, *Histoire de l'éphébie*, p. 111 ss.

⁴⁸ Sokolowski, *op.cit.*, *LSCG*, suppl., 1962, nº 19, lin., 12. Ferguson, *op.cit.*, “The Salaminioi...”, p. 20.

⁴⁹ Atenea Esciras en Salamina: véase más arriba nota 46. En Atenas también junto al mar, en Falero: Paus., 1.36.4 y tal vez en vía a Eleusis: Poll., 9.96-7. Santuarios limítrofes junto al mar, relacionados con la iniciación: Brulé, *op.cit.*, *La fille...*, p. 191 ss. Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 80, asocia a la diosa con la vendimia ya en su lugar de origen, en Salamina; contra esto: Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 91. Atenea Esciras procedente de Salamina: Nilsson, *op.cit.*, “The New Inscription...”, p. 389; Ferguson, *op.cit.*, “The Salaminioi...”, p. 18; véase recientemente F. de Polignac, *op.cit.*, “Divinités régionales...”, *Kernos*, suppl., 8, 1998, p. 28 ss.

⁵⁰ Atenea: Brulé, *op.cit.*, *La fille...*, cap. I, p. 13 ss. Farnell, *op.cit.*, *Cults*, vol. I, p. 289. Lèveque-Séchan, *op.cit.*, p. 332; Frazer, *op.cit.*, “Some Notes...”, p. 262.

⁵¹ Rocas Escironias en Salamina: nota 46; en Mégara: comentario de Ampolo (Fondazione L. Valla-A. Mondadori) a *Vida de Teseo* de Plutarco, 10 (*Skironides petrai*). Teseo fabricó la imagen de Atenea de tierra blanca y estableció el templo de la diosa en Falero: Et.Mg. 718.6 (Phot., y Suda, s.v. *Skiros*); véase también comentario de Ampolo a *Vida de Teseo*, 10; según otra versión, el templo de Falero fue establecido por Esciron, un adivino de Dodona enterrado en la vía a Eleusis: Paus., 1.36.4. En la *Vida de Teseo* de Plutarco, se menciona el santuario de Falero de Esciro, que debía de compartir con Atenea Esciras (Robertson, *op.cit.*, *Festivals...*, p.

Aunque Esciron es también, como se verá más abajo, un héroe de Mégara, cuya historia se desarrolló probablemente de forma independiente a la del héroe de Salamina, su relación con la isla es antigua y está muy arraigada; según la leyenda, era hijo de Poseidón y de Salamina, la hija del río Asopo que cruzaba la isla; era también yerno de Quicreo, suegro de Eaco, abuelo de Peleo y Telamón, y fue el primero en poblar la isla⁵². Tal vez su culto estaba en sus orígenes vinculado en Salamina a una divinidad femenina (la diosa -Atenea- Esciras) y masculina, que pudo ser “su padre” Poseidón.⁵³

La mayoría de los autores han supuesto la introducción de Esciro (de Salamina) y (Atenea) Esciras con Solón o hacia el s.VI y lo han vinculado a la conquista de Salamina⁵⁴. Un indicio de esta realidad podría ser el hecho de que aunque la diosa y el héroe se integran en las Oscoforias de Pianopsión (el héroe en relación con el viaje cretense de Teseo, *aition* de la misma), en el calendario sacrificial de los Salaminios se les rendía culto en el mes Memacterión, en el que se ofrece al héroe un carnero y a la

122): Plu., *Thes.*, 17.7. Para la etimología de Atenea Esciras ya en la antigüedad, asociada con la tierra calcárea y con una sombrilla véase: Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans...*, p. 146, notas 44-45; Jacoby, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol II, comentario a Filócoro 328 F 14-16, p. 193 ss (especialmente, p. 202); Vidal-Naquet, *op.cit.*, *Le chasseur...*, p. 165; Simon, *op.cit.*, *Festivals*, pp. 22-23. C. Calame, *Thésée et l'imaginaire athénien*, p. 340; Polignac, *op.cit.*, “Divinités régionales...”, p. 29. Para otra etimología relacionada también con el color blanco, pero en este caso referido a un tipo de viento: Robertson, *op.cit.*, “Athena’s Shrines...”, p. 52 (véase más adelante cap. 9º, nota 21).

⁵² Esciron, héroe de Mégara: Baquilides, 18, 24-5; Plu., *Thes.*, 10 (comentario de Ampolo, Fondazione L. Valla-A. Mondadori); Jacoby, *op.cit.*, *FGrH* b (suppl.), n°s 323a-334, vol II, p. 208. Esciro de Salamina: hijo de Poseidón y Salamina: Hsch., s.v. *Skiras Athena*; Str., 9.1.9: dio nombre a la ciudad principal de Salamina, en Atenas a un mes y a la diosa Atenea el sobrenombre. Yerno de Quicreo: Plu., *Thes.*, 10: comienza a hablar de Esciro de Mégara, pero al aludir a la leyenda enseguida se pasa al de Salamina; Plu., *Thes.*, 17, alude a Esciros como héroe de Salamina, vinculándolo a la aventura del héroe Teseo presente en las Oscoforias. Primero en poblar la isla: Sud., s.v. *Skiros*; Paus, 1.35.2: fue Quicreo el primero en dar nombre a isla, por su madre Salamina, hija de Asopo, que luego fue colonizada por los eginetas con Telamón. Héroe fundamentalmente salaminio: Polignac, *op.cit.*, “Divinités régionales...”, p. 29.

⁵³ A Esciro se le atribuyen cinco padres: comentario de Ampolo a *Vida de Teseo*, 10 (Fondazione L. Valla-A. Mondadori); Apollod., *Epit.*, 1.2 Ov., *Met.*, 7.443 ss; Plu., *Thes.*, 25.6. Teseo era también una figura del entorno de Poseidón e hijo suyo: Baquilides, 17, 60 ss. Esciro de Salamina, paredro de la diosa Esciras considerado por Jacoby como una figura divina en origen: Jacoby, *op.cit.*, *FGrH* comentario a Filócoro 328, b (suppl.), 323a-334, vol II, p. 194.

⁵⁴ Ferguson, *op.cit.*, “The Salaminioi...”, p. 18 ss (introducción de la diosa a Atenas en el s.VI: p. 20). M. Nilsson, *op.cit.*, “The New Inscription...”, p. 389; Nilsson, *op.cit.*, *Cults*, p. 32; L. Deubner, *op.cit.*, *Attische Feste*, p. 142 ss; Parke, *op.cit.*, *Festivals*, pp. 79-80.

diosa, una oveja preñada⁵⁵, lo que puede dar una pista también de la función originaria de Atenea Esciras en la isla, en relación a la iniciación de las jóvenes, pues éstas no abandonaban su *status* de *parthenos* hasta que estaban encinta. También a la diosa virgen Ártemis se hacían ofrendas relacionadas con el nacimiento de niños y la maternidad.⁵⁶

Hemos visto hasta aquí la manipulación de leyendas y tradiciones por parte de Solón, así como el establecimiento de nuevos cultos de dioses y héroes, como forma de consolidar la isla de Salamina y ligarla en todos los aspectos a Atenas. Antes de pasar a considerar la actuación del legislador en los rituales y festividades modificados probablemente en el momento de la conquista de la isla, como puede entreverse ya en el relato de Plutarco de la misma, vamos a hacer algunas reflexiones sobre la identidad, el origen y el papel de los Salaminios (y de los Cérices) en el s. VI a partir de las medidas de Solón.

En el capítulo cuarto se vio que la familia de los Salaminios a la que pertenecían Alcibiades (Salaminio por parte de padre y Alcmeónida por parte de madre) y Clinias, “descendientes de Eurísaces”, era un *genos* poderoso en el s. IV y, como los Cérices,

⁵⁵ Héroes de Salamina integrados en la leyenda de Teseo y en Falero a raíz de la conquista de la isla: Nilsson, *op.cit.*, *Cults...*, p. 33. Ofrenda a Esciro y a la diosa Atenea Esciras: Sokolowski, *op.cit.*, *LSCG*, suppl., 1962, n° 19, lin., 92; Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 316. Ocoforias el 6 de Pianepsión: Ferguson, *op.cit.*, “The Salaminioi...”, p. 28; Parke, *op.cit.*, *Festivals*, pp. 79-80; Mikalson, *op.cit.*, *The Sacred...*, p. 69; Jacoby, *op.cit.* *FGrH*, b (suppl.), 323a-334, vol., II, p. 216; el día 7 de Pianepsión: Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 89; Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 315. Según Robertson se celebrarían en Boedromión, *op.cit.*, *Festivals...*, p. 123. En el mes Memacterión en Atenas se celebraba la procesión (*pompaia*) dedicada al dios ctónico, Zeus Miliquio, en la que se sacrificaba un cordero y se realizaba el ritual purificador del “Dios kodion”, o “vellón de Zeus” (Eust., *Od.*, 22.481; Parke, *op.cit.*, *Festivals...*, pp. 95-6), que también se llevaba a cabo en las Esciroforias y por el daduco en Eleusis (Sud., s.v. *Dios kodion*). Tal vez la diosa de Salamina y Esciro también tenían un carácter ctónico que estaría en consonancia con su relación con la fertilidad y la iniciación. Oikonomides, *op.cit.*, *The Two Agoras...*, p. 34, asocia la procesión de Memacterión en Atenas con Hécate, denominada Curótrafa por Hesíodo (*Th.* 450-52); los participantes en la procesión llevaban el “pompos”, que es un caduceo (*kerykion*, *sebas Hermou*), según el comentarista (Eustacio, ver más arriba). Es posible que los Cérices tuviesen algún papel en esta procesión en Atenas; más adelante se verá la posible relación de Hécate con las Tesmoforias y la posibilidad de que los Cérices tuviesen algún tipo de vínculo con estas fiestas (Tesmoforias) celebradas en Atenas, posiblemente en el Eleusinio de Melita antes de su relación más directa con Eleusis mismo: véase cap. 10º, nota 48.

⁵⁶ *Status* de *parthenos*: Calame, *op.cit.*, *Theseus...*, p. 205. Ártemis: Brulé, *op.cit.*, *La fille...*, p. 231 ss.

eran considerados “Eupátridas” tal vez ya desde el s.VI, si se acepta que el *Eupátrida Chairion*, hijo de Clidico y padre de Alcímaco, tamías hacia el 550, era de esta familia⁵⁷.

Los tamías, magistratura tal vez creada con Solón, eran en tiempos del legislador elegidos entre los de la clase censitaria más alta, los *pentakosiomedimnoi*, es decir de familias ricas. En otro capítulo se vio que los *pentakosiomedimnoi* serían los herederos de los antiguos naucraros, equivalentes a ellos, también encargados de las finanzas y poseedores de barcos y, por tanto, de gran riqueza⁵⁸. Por otra parte, los Salaminios eran una familia de navegantes, con suficientes recursos como para que Clinias luchara en la batalla de Artemision con su propio barco y sus medios en el 480, como menciona Heródoto⁵⁹.

También se vio la relación de Solón con el escándalo financiero de los *chreokopidai*, entre los que estaban un tal Clinias, posiblemente de los Salaminios, y un Hipónico, de los Cérices, considerados también Eupátridas⁶⁰. Existen muchas relaciones entre los Cérices y los Salaminios. Ambas familias están representadas en el Vaso François, que como hemos supuesto, reflejaría muchos de los cambios religiosos de Solón (también en cuanto a genealogías y tradiciones), ya que aparece Áyax, el padre de Eurísaces y ancestro por tanto de los Salaminios, en relación a Teseo, con quien tal vez pudo tener

⁵⁷ Véase cap. 4º, notas 1, 3 y 4. Davies, *op.cit.*, *Athenian propertied...*, p. 13: exilio en Eretría, pero enterrado en Egina. Tal vez es significativo que fuese enterrado en Egina, dada la relación de Egina con Salamina (ocupada por los eginetas; Áyax de los Eácidas de Egina, probablemente posthomérico); además Milcíades, de los Filaidas, tenía ancestros de Egina (Hdt., 6.35). En Egina existía también un *genos* (Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 305) llamado *Koliadai*, como en Atenas, del cabo Colias, junto a Halimunte, donde había un culto a Afrodita y a Deméter Tesmóforos (Paus., 1.1.5); puede ser también significativo el hecho de que un Tucídides de Halimunte, pariente de Cimón de Laciada, estuviese relacionado también con Egina: Davies, *op.cit.* *Athenian propertied...*, p. 231 ss.

⁵⁸ Véase cap. 3º, pp. 164-165, notas 121 y 122.

⁵⁹ Véase cap. 4º, nota 72. Hdt., 8.17. El hecho de que los tamías del s.VI fuesen “herederos” de los naucraros del s.VII no significa que fueran de las mismas familias, sino con el mismo papel y la misma función. Los tamías del s.VI (como los Salaminios o Cérices) pudieron ser personas enriquecidas, cuyas familias no hubiesen desempeñado un papel demasiado importante en la política del s.VII.

⁶⁰ Véase cap. 4º, p. 188. Plu., *Sol.*, 15.7. Ambas familias consideradas Eupátridas en s.IV: cap. 4º, nota 3.

conexiones esta familia, como se vio más arriba; pero además, se encuentra también inscrito el nombre de “daduco”, el sacerdote de los Misterios del *genos* de los Cérices.⁶¹

En el apéndice al capítulo IV supusimos que los “Salaminius” (o sus predecesores) tendrían propiedades en el demo de Melita (en *Kolonos agoraios*), donde se establece el *Eurysakeion* con Solón⁶². También los Cérices tenían una casa en Melita, demo en el que, según Clinton, se hallaba el Plutonio junto al Eleusinio, con el que tendrían una relación especial los Cérices dada su implicación en los Misterios y su conexión en Eleusis con el Plutonio⁶³. Los Cérices tenían en época histórica su residencia en Alopece, que era el centro probablemente de la fratría de los Salaminios, ya que estaba entre Melita, donde se hallaba el *Eurysakeion*, y Falero, lugar del culto a Atenea Esciras; los Salaminios, como los Cérices, vivían en demos cercanos a la ciudad o en la ciudad misma, como en *Boutadai*, *Skambionidai*, *Agryle*, *Epikaphisia*.⁶⁴ Cerca de este último

⁶¹ Para el Vaso François véase más arriba, nota 22.

⁶² Véase apéndice II a cap. 4º, p. 234 ss. Quizás en este sentido es significativo el hecho de que el *Aiakeion*, perteneciente al héroe egineta (padre de Telamón y abuelo de Áyax), instalado con Clístenes al lado de la *Tholos* (cerca, por tanto, de *Kolonos agoraios*) en el ágora (R.S. Stroud, “The Aiakeion and Tholos of Athens in POXY 2087”, *ZPE*, 103, 1994, 1-9), se sitúe junto al lugar de enterramiento de una familia (Al.N. Oikonomides, “The Aiakeion and its Relation with the Tholos in the Later Agora”, *AncW*, 21, 1990, 21-22), ya desde el s.VIII, que podría tener algún vínculo con los Salaminios o Filaidas, posiblemente relacionados o emparentados entre sí (véase apéndice II a cap. 4º), que se asocian en sus genealogías a Áyax y a los héroes eginetas: véase más arriba, nota 57; para *Aiakos* en Atenas: E. Kearns, *op.cit.*, *The Heroes*, p. 141.

⁶³ Casa de Cérices en Melita: Davies, *op.cit.*, *Athenian property...*, p. 260. A. Ra., 501 y sch. Otro punto de contacto entre ambas familias era que tanto los Cérices como los Salaminios tenían propiedades en Sunio (Cérices: Davies, *op.cit.*, *Athenian property...*, p. 259; Salaminios: J.H. Young, “The Salaminioi at Porthmos”, *Hesp.*, 10, 1941, 163-91), aunque esto puede ser posterior, del s.VI, momento en el que fueron atraídos hacia esa zona para explotar su riqueza, tal vez por su posible relación con los Alcmeónidas de la Paralia (véase cp. 4º, notas 79 y 80). Plutonio en Atenas junto al Areópago y al Eleusinio, cerca del distrito de Melita: K. Clinton, *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries*, Stockholm, 1992, pp. 19-20 (inscripción en la que se menciona que un tal Neoptólemo de Melita decoró el Plutonio: p. 20); Paus., 1.28.7. Plutonio en Eleusis, vinculado a la “casa de los Cérices”: J. Travlos, “Eleusis: the Origins of the Sanctuary”, en *Temples and Sanctuaries of Ancient Greece*, E. Melas, ed., London, 1973, p. 82; G. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1961, pp. 99-100 (Plutonio) y pp. 172-3 (“Casa de Cérices”); aunque el templo del Plutonio se construyó en el s.VI (con Solón o con Pisístrato) probablemente la cueva constituía un lugar de culto desde fechas remotas.

⁶⁴ Residencia de Cérices en Alopece: Davies, *op.cit.*, *Athenian property...*, p. 259. Fratría de Alopece, tal vez la que correspondía a los Salaminios: S.C. Humphreys, “Phrateres in Alopeke and the Salaminioi”, *ZPE*, 83, 1990, 243-248; aunque tal vez los Salaminios pertenecían a

demo se hallaba el lugar, Esciron, al que llegaba la procesión de las Esciroforias dirigidas por los Eteobúttadas; en esta fiesta, en la que posiblemente estuvieron presentes en origen Teseo y Afrodita, como se argumentará más abajo, participarían los Salaminios, ya que, además, una de las mujeres de la comedia de Aristófanes que participa en las Esciras, tenía por marido a un Salaminio⁶⁵. Este vínculo con *Epikēphisia* y la vía hacia Eleusis, es propio también de los Cérices, muchos de los cuales estaban enterrados en ella. Además, la procesión hacia Eleusis y el personaje dionisiaco, Iaco, que la dirigía, pudieron estar ligados a esta familia ateniense implicada en los Misterios, de lo que podría ser un indicio la relación de un descendiente de Aristides, pariente de los Cérices, con el *Iaccheion* a la salida de Atenas⁶⁶.

Por otro lado la figura de Aristides en Plutarco también está relacionada con Dioniso y con Falero, pues según algunos, tenía allí sus propiedades⁶⁷. Los Salaminios, por su parte, dirigían la procesión de las Oscoforias que partía del templo de *Dioniso* cerca de la salida de la ciudad hacia *Falero* hasta este lugar en la costa.⁶⁸

Además uno de los primeros miembros históricos conocidos de la familia de los Cérices, aparte del Hipónico de la época de Solón, sería Andócides, que como *Chairion* y

varias fratrías (Lambert, *op.cit.*, *The Phratries...*, p. 65; en varias tribus: Ferguson, *op.cit.*, "The Salaminioi...", p. 12 ss), una de ellas podría haber sido ésta (en ella aparece registrado un tal "Solon" de Alopece del s.IV: Humphreys, *op.cit.*, "Phrateres...", p. 245); defiende la pertenencia a una única fratría: Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 316. Demos en los que vivían los Salaminios, generalmente todos de la ciudad, pero también más al norte en *Acharnai*: Sokolowski, *op.cit.*, *LSCG*, suppl., 1962, n° 19, lin., 68 ss; Humphreys, *op.cit.*, "Phrateres...", p. 246; Osborne, *op.cit.* "Archaeology, the Salaminioi...", p. 155.

⁶⁵ Véase más nota 42. Para las Esciroforias: véase más adelante el capítulo 9°.

⁶⁶ Cérices en la vía a Eleusis: Picard, *op.cit.*, "Les luttres..."; Cérices, familia ateniense implicada en los Misterios hacia finales del s.VII y principios del s.VI: Garland, *op.cit.*, "Religious Authority...", p. 97; también Ferguson, *op.cit.*, "The Salaminioi...", p. 42. Procesión hacia Eleusis en la que tenía un papel fundamental Iaco: G. Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis...*, p. 252 ss. Pariente de Cérices y relación con *Iaccheion*: Plu., *Arist.*, 25.4; Plu., *Arist.*, 27.4 (Lisímaco, descendiente de Aristides, como adivino junto al *Iaccheion*). Nota 71 del cap 4°; Lewis dice de Aristides y su padre Lisímaco (tal vez tamias en 550: Jeffery, *op.cit.*, *The Local...*, p. 77, n° 21; Davies, *op.cit.*, *Athenian propertied...*, p. 48; IG I² 393), que pudieron ser *Boutadaí* del Pedion (Lewis, *op.cit.*, "Cleisthenes...", p. 23).

⁶⁷ Plu., *Arist.*, 1 (ofrenda a Dioniso por su victoria en un concurso).

⁶⁸ Para las Oscoforias véase más abajo cap. 8°.

probablemente Lisímaco, el padre de Aristides, fue también tamias hacia el 550 (posiblemente durante el exilio de los Pisistrátidas), y por tanto de los *pentakosiomedimnoi*.⁶⁹

Por último también supusimos en otro capítulo que los “Salaminios” y “Cérices” (o sus predecesores, tal vez emparentados entre ellos) serían familias de “cierto rango”, pues detentaban cultos como el de las Cecrópidas, Aglauro, Pandroso y Curótrofa (los Salaminios) y el de Hermes (lo cual supone otro punto de contacto entre ambas familias, ya que las Cecrópidas y Hermes estaban relacionados en el culto y la leyenda), aunque no de tanta importancia como el de Atenea y Poseidón-Erecteo en la Acrópolis que recaía sobre los Eteobúttadas. Por ello propusimos, dada la asociación de estas familias con un escándalo financiero en época de Solón, lo que implicaba también cierto enriquecimiento, que fueron “elevados” a la categoría de “Eupátridas de todo derecho” con el legislador que los constituyó además en *gene* o corporaciones religiosas encargadas específicamente de una serie de cultos de estado⁷⁰.

Precisamente dos de las pocas menciones de las *kyrbeis*, es decir de las leyes de Solón, en relación a prescripciones rituales y culturales, pueden ser la inscripción de los cultos de los Salaminios del s.IV y la alusión de Ateneo a la misión sagrada de Apolo en Delos en la que los parásitos se elegían entre los Cérices. El “heraldo” de Apolo Pitio se elegía entre los miembros de este *genos* y fue precisamente Solón quien fortaleció las relaciones con Delfos y probablemente estableció el exégeta pitocresto de Delfos frente a la

⁶⁹ Andócides: Davies, *op.cit.*, *Athenian property...*, p. 27, Jeffery, *op.cit.* *The Local*, p. 77. Lisímaco de Alopeces, padre de Aristides, tamias hacia el 550: véase más arriba, nota 66; Littman, *op.cit.*, *Kinship...*: Lisímaco de Alopeces tamias hacia 550, en la época del exilio de Pisístrato; Calias, de los Cérices casó a una de sus hijas con Lisímaco de Alopeces; tal vez *Phainippos* de los Cérices fue arconte también en 550 (p. 97).

⁷⁰ Véase cap. 4º, p. 189 ss. Littman, en *Kinship...*, *op.cit.*, p. 98, dice que familia de Calias e Hipónico hicieron su riqueza con Solón, lo que implica que no fuesen de la vieja aristocracia de Atenas.

exégesis eupátrida⁷¹. La introducción de Apolo Patroos que “es Pitio en Atenas y exégeta de los buenos” con el legislador, así como de Ión como epónimo de las cuatro tribus jónicas en Atenas, repercutió en el calendario del “nuevo” *genos* de los Salaminios que incorporó a ambos.

Los “cérices”, es decir “heraldos”, representan una función y un papel esencial en la ciudad, en fechas remotas generalmente junto al *basileus*. Tienen un *status* o una categoría en cierto modo “intermedia”. En la *Iliada* se les llama *demiourgoi* y *hetairoi* de Odiseo y en algunos lugares tenían un *status* noble; generalmente asesoraban al rey cuando éste realizaba sacrificios. También se puede adivinar su papel en el reclutamiento, que el mismo Solón desempeñó en el asunto de Salamina cuando se presentó en el ágora como heraldo⁷².

No es de extrañar, por tanto, la relación de los Cérices con la figura divina de Hermes, que se asocia con mucha frecuencia con las *Charites*, presentes en el juramento de los efebos (o las Horas: *Thallo*, *Auxo*, *Hegemone*), presidido por Aglauro, cuyo sacerdocio detentaban los Salaminios⁷³; los efebos sacrificaban al Demos y a las *Charites* a su

⁷¹ Véase cap. 1º, nota 83; cap. 4º, p. 191, nota 75. Exégetas: cap. 4º, p. 209, nota 112 y p. 210. Relación estrecha de Solón con Delfos: cap. 2º, pp. 68-69, nota 36; Parke y Wormell, *op.cit.*, *The Delphic Oracle*, pp.110-112.

⁷² Véase sobre los cérices: K. Murakawa, *op.cit.*, “Demiourgos”, p. 399 ss; Odiseo tiene entre sus heraldos al cérice *Eurybates*: Hom., *Od.*, 19.247; véase también H. van Wees, *op.cit.*, *Status Warrior...*, p. 32. Papel de heraldos junto a los *basileis*: Carlier, *op.cit.*, *La royauté*, p. 163-164 (en relación a la distribución de los sacrificios, pero también probablemente al reclutamiento del ejército, p. 168 ss). Plu., *Sol.*, 8. Sol., 2 (véase más arriba la nota 9). Solón como heraldo, así considerado por el oráculo de Delfos: Parke y Wormell, *op.cit.*, *The Delphic Oracle*, p. 111.

⁷³ Véase para la relación de los Cérices con Hermes: cap. 4º, nota 73; Paus., 1.38.3. Poll., 8.103. Helánico *FGrH* 323 a F 24. Culto de Hermes ancestral entre los Cérices: G. Foucart, *Les mystères d'Eleusis*, Paris, 1914., p. 157. Relación de Hermes con las Cecrópidas: P. Brulé, *op.cit.*, *La fille...*, pp. 44-46. Aglauro: E. Kearns, *op.cit.*, *The Heroes*, p.139-140. Juramento de efebos: cap. 5º, notas 57 y 60. Relación de Hermes y las *Charites*, *Thallo*, *Auxo*, *Hegemone*, también consideradas como las Horas o las Moiras, en relación a los efebos y la fertilidad: V. Pirenne-Delforge, *op.cit.*, “Les *Charites...*”, 195-214; Pirenne, *op.cit.*, *L'Aphrodite...*, p. 39 (Horas y Cártes), p. 71 (Agláuridas-Moiras). En Eleusis estaban muy conectados Hermes, las Cártes y Curótrofa: Hadzisteliou Price, *op.cit.*, *Kourotrophos*, p. 128; Clinton, *op.cit.*, *Myth...*, p. 31 (lo relaciona con las Tesmoforias); en las *Tesmoforias* de Aristófanes se invoca a las dos diosas (Deméter y Perséfone), Pluto, *Kalligeneia*, Curótrofa, Hermes, las Cártes: v. 295 ss

entrada en el cargo en el Pritaneo, lo que parece ser una práctica muy antigua a la que estaría vinculada la “familia de heraldos”, ya que en época clásica probablemente rendían culto, como *genos*, a Hestia (divinidad del Pritaneo), Atenea, las *Charites*, Enialio (presentes en el juramento de los efebos) y tal vez también a Dioniso y Hefesto, según podría desprenderse de un fragmento del Código de Nicómaco.⁷⁴

Las *Charites* y el Demos, están muy vinculadas a Afrodita con quien compartían un altar en el ágora del Cerámico⁷⁵. También a la salida de la Acrópolis se encuentra el culto de Hermes *Propylaios* y las *Charites*, cerca del de Afrodita Pandemos, del lugar de suicidio de Egeo -Egeon- y del bastión de Nike (de Atenea victoriosa, establecido hacia el

⁷⁴ Véase para el sacrificio de los efebos en el Pritaneo al Demos y a las Cártes: Pélékidis *op.cit.*, *Histoire de l'éphébie*, p. 217; Miller, *op.cit.*, *The Prytaneion*, p.16 (sacrificio de efebos en Pritaneo); Pirenne, *op.cit.*, “Les *Charites*...”, p. 207. Código de Nicómaco: J.H. Oliver, “Greek Inscriptions”, *Hesperia*, 4, 1935, p. 21: Hestia, Atenea, *Charites*, Hermes, En(ialio), y probablemente también Hefesto y Dioniso (p. 29); para otra restauración del texto véase Sokolowski, *op.cit.*, *LSCG*, suppl. 1962, nº 10, p. 28, lin., 84-86 (Hermes Enagonios, Hera y Zeus). Inscripción de principios del s.V en la que probablemente también se alude a los dioses de Eumólpidas y Cérices (en la fiesta de Eleusinia), como supone Clinton: K. Clinton, “IG I² 5 The Eleusinia and the Eleusinians”, *AJP*, 100, 1979, 1 ss; sobre el código de Nicómaco en relación a Eleusis véase también: R.F. Healey, “A Gennetic Sacrifice List in the Athenian State Calendar”, *Studies presented to S. Dow*, Durham (GRBS, Monogr., 10), 1984, 135-141; también postula esta relación de la lista del Código con los dioses de los Eumólpidas y de los Cérices L'Homme-Wéry, *op.cit.*, *La perspective...*, p. 80 ss (acepta la restauración de Oliver “Dioniso” y “Hefesto”: p. 88); esta autora postula también que el juramento de los efebos fue inaugurado por Solón, a raíz de la liberación de Eleusis por el legislador (p. 123 ss); sin embargo, como se vio en el capítulo 5º (véase la nota anterior, sobre el juramento de los efebos) los dioses del juramento son antiquísimos y están vinculados tanto a divinidades veneradas al este de la Acrópolis, en el ágora vieja (como Aglauro, y en principio las Cártes o las Horas y Enialio), como a otras a las que se rendía culto en torno al Areópago, al oeste de la Acrópolis, inaugurado con el sinecismo (Atenea Area, Ares, Zeus -Areus-). Sí podría haberse dado, sin embargo una reelaboración del juramento con Solón (en relación a los *horoi*, por los que juraban los efebos: L'Homme-Wéry, *op.cit.*, *La perspective...*, p. 123) pues el legislador consolida las fronteras del Ática con respecto a Salamina y Eleusis y establece el culto de Enialio en la isla (véase más arriba, nota 46). Esta relación de Solón con Enialio puede proceder de su papel como *heraldo* que congrega al demos y su relación con la familia de Cérices (cap. 4º, nota 74; la relación del dios con los heraldos, los efebos y la guerra sería, por tanto, anterior al legislador). Probablemente el dios que sí que introduce Solón en relación a los heraldos, a los efebos y al juramento de éstos es Zeus *Geleon*, epónimo de una de las cuatro tribus establecidas con él: véase cap. 4º, nota 114 y cap. 5º, p. 299, nota 122.

⁷⁵ Véase cap. 6º nota 113. Pirenne, *op.cit.*, “Les *Charites*...”, p. 207. Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, pp. 272-3: culto del s.III, pero ya desde antes, diosas de Atenas.

580)⁷⁶. Más abajo se verá la relación de Afrodita con los Salaminios, así como también con Dioniso y el vínculo de éste último con los Cérices o sus “predecesores”.

Todo ello apunta a cultos más “populares”, que congregaban al demos o *laos*, como Afrodita, Teseo, Hermes, Demos, *Charites*-Agláuridas (tal vez Dioniso y Hefesto)... Precisamente Salaminios y Cérices se ligan a Melita, donde estaba situado el barrio de artesanos (*demiourgoi*) de la ciudad, el Cerámico, y también, como se vio en otro capítulo en relación a Afrodita, una zona de prostitución cerca del Leocorion, es decir junto al lugar de reclutamiento del demos, heredero del *Theseion* del ágora vieja⁷⁷. Precisamente Solón promovió las actividades artesanales y comerciales y, como se vio en el capítulo 6º, permitió la entrada de *agroikoi* y *demiourgoi* en el Consejo; además posiblemente reorganizó la prostitución en la ciudad, tal vez trasladándola de las cercanías de Afrodita Pandemos hacia el Cerámico.⁷⁸

⁷⁶ Véase Paus, 1.22; Pirenne, *op.cit.*, “Les *Charites*...”, p. 207. Para Atenea Nike, véase también: Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 70; I.S. Mark, “The Sanctuary of Athena Nike in Athens”, *Hesp.*, suppl., 26, 1993: primer templo entre el 600 y el 560; la diosa Atenea Nike estaba representada con los símbolos de la guerra pero también de fertilidad (una granada, como la diosa Perséfone de Eleusis). Día 4 de todos los meses dedicado a Afrodita y Hermes: Mikalson, *op.cit.*, *The Sacred*...

⁷⁷ Véase cap. 6º, p. 388 ss y apéndice a cap. 6º, pp. 419-420; Cerámico como lugar de artesanos desde fechas remotas: Papadopoulos, *op.cit.*, “The Original...”; A. Laurens, *op.cit.*, “Les Ateliers de céramique”, en *Culture et Cité*, A. Verbanck-Piérard, D. Viviers, eds., 161-183 (véase cap. 1º, nota 3): relaciona los Cérices los artesanos del Cerámico. El hecho de que ciertos cultos de la ciudad puedan relacionarse, en algún momento dado, con familias, no implica que no fuesen “utilizados” por el gobierno de la polis, como es el caso de Afrodita situada al oeste de la Acrópolis junto a Gea y Deméter Cloe, que aunque pudiera asociarse a la reunión más específica del *laos* (*ekklesia*), frente a la reunión de los *aristoi*, era una diosa, que como se vio en otro capítulo (cap. 6º, nota 107), ligada en los primeros estadios de la formación de la polis en varios lugares, a los magistrados del estado. La tendencia, como se verá más abajo, es reducir el papel “genético” y familiar en los cultos, además de que éstos se prestan a una gran flexibilidad (como es el caso visto de Teseo en relación a los Salaminios y Cimón). Por otra parte, la relación de los “Cérices” (o sus predecesores) con estas divinidades, Hestia, Cártes..., ya sería desde fechas remotas, incluso desde la época oscura de la *basileia*, “oficial”, en momentos en los que lo “privado” y lo “público” no está muy delimitado. para el barrio del Cerámico véase también: Wycherley, *op.cit.*, *Agora III*, p. 221 ss.

⁷⁸ Véase cap. 6º, p. 359 ss (sobre *demiourgoi*, notas 50 y 51). Actividades artesanales y comerciales promovidas con Solón: Lévêque, *op.cit.*, “Formes de contradictions...”, pp. 523-524 (también aumento del demos urbano y de los *thetes*). Tal vez los *demiourgoi*, cuya representatividad en el Consejo sería muy alta frente al mayor número de campesinos, formaban la “clientela” de los Salaminios y Cérices, recientemente enriquecidos (y a lo largo de todo el s.VI) presumiblemente gracias a la actividades comerciales y artesanales. Prostitución: cap. 1º, nota 98. En esta zona del Leocorion se reuniría, sin embargo, también el

Por otra parte, la “colaboración” en cuestiones rituales entre estas familias (Salaminius, Cérices) y los Eteobúttadas se ve reflejada también en el culto de Zeus Polieo. En otro capítulo se vio cómo posiblemente este culto es posterior al de Atenea y de Poseidón-Erecteo en la Acrópolis, pues su sacerdocio no recaía en la familia sacerdotal de los Eteobúttadas, sino precisamente en la de los Cérices o *gene* emparentados con ellos⁷⁹. Precisamente las Bufonias o Dipolias se celebraban en Esciroforión, justo después que las Esciroforias, con las que, según Burkert, estarían vinculadas. Por ello tiene coherencia postular, como se hará más abajo, la presencia en estas últimas de los Salaminios, además de los Eteobúttadas. La relación de ambas familias podría verse reflejada en el parentesco entre Arístides, de buena familia pero empobrecido, seguramente de los *Boutadai*, con Calias y los Cérices. Tanto Lisímaco, el padre de Arístides, como Andócides, de los Cérices, como *Chairion*, de los Salaminios, habían sido tamiás hacia el 550, probablemente durante el exilio de Pisístrato.⁸⁰

El sacerdocio de las “Agláuridas”, de Aglauro, Curótrofa y Pandroso, tan propio de la ciudad de Atenas, presente en fiestas tan antiguas como las Arreforias, Plinterias (Aglauro), Panateneas, es lo que ha hecho a los distintos autores plantearse la antigüedad de los Salaminios.⁸¹

campesinado reclutado como hoplitas, de lo que puede ser un indicio el hecho de que según una versión “Melita” (así llamado este barrio) era la mujer de *Hoples* (Kearns, *op.cit.*, *The Heroes*, p. 184).

⁷⁹ Véase cap. 4º, nota 73. Relación de Cérices con ritual purificador de “*Dios kodion*” de Zeus: ver más arriba, nota 55.

⁸⁰ Esciroforias y Dipolias: Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans...*, p. 136 ss. Arístides, Andócides, *Chairion*: véase más arriba, pp. 453-454, nota 69. Plu., *Arist.*, 25.8.

⁸¹ Sokolowski, *op.cit.*, *LSCG*, suppl., 1962, n° 19, lin., 12. Ferguson, *op.cit.*, “The Salaminioi...”, p. 20; Hadzisteliou-Price, *op.cit.*, *Kourotrophos*, p. 117; Turner, *op.cit.*, *Hiereia*, p. 415 ss. Fiesta propia de Cecrópidas: *Deipnophoria* (Ferguson, *op.cit.*, “The Salaminioi...”, p. 21); los atenienses ejecutaban *teleta* y *mysteria* a Aglauro y Pandroso: Ann. Gr. Bekker, 1, 239.7 (en fuentes literarias en lugar de Curótrofa aparece Herse). *Deipnophoria* en las Oscoforias: Plu., *Thes.*, 23.4; en Panateneas: véase apéndice a cap. 6º, nota 68. Arreforias, celebradas en Esciroforión: Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans...*, p. 150 ss; Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 39 ss; en este mes, el día 3, en el calendario de *Erchia* se sacrificaba a Curótrofa, Aglauro, Atenea Polias, Zeus Polieo y Poseidón, tal vez coincidiendo con las Arreforias (G. Daux, “La Grande Démarchie: un nouveau calendrier sacrificiel d’Attique (Erchia)”, *BCH*, 87, 1963, 603-634, p.

Frente a posturas como la de Nilsson y Jacoby, que sostenían el trasvase del *genos*, originario de Salamina, a Atenas en el momento de la conquista, se planteó ya desde el principio la teoría de un origen ateniense (Guarducci) dada su relación con el culto de las Cecrópidas, y la posibilidad de la integración de divinidades salaminias a principios del s. VI en una asociación ateniense (Ferguson).⁸²

La cuestión se ha intentado resolver más recientemente haciendo remontar la fecha de su asentamiento en la ciudad de Atenas, desde el s. VIII (Zambelli) hasta la época oscura (Humphreys, Osborne). Esta última posibilidad ya fue defendida por Sourvinou-Inwood

618; Mikalson, *op.cit.*, *The Sacred...*, p. 167). Plinterias: Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 46 ss (fiesta encargada a otro *genos*, el de *Praxiergidai*: Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, pp. 307-8). También relacionadas con los efebos, especialmente Aglauro a quien estaba consagrado el juramento de los mismos (véase más arriba, nota 47), aunque éstos también realizaban sacrificios en la ceremonia de salida (*eisiteteria*) a Atenea Polias (cuyo sacerdocio detentaban los Eteobúadas), a Pandroso y a Curótrofa (sacerdocio de Salaminios): Pélékidis, *op.cit.*, *Histoire de l'éphébie*, p. 256; Hadzisteliou-Price, *op.cit.*, *Kourotrophos*, p. 114.; Véase para todas estas conexiones rituales de las Cecrópidas: Kearns, *op.cit.*, *The Heroes*, p. 24 ss. Aglauro era venerada en una cueva en la ladera este de la Acrópolis, cerca del ágora vieja y del Pritaneo (Paus., 1.18.2-3; Dontas, *op.cit.* "The True Aglaurion"; véase apéndice del ágora); Pandroso en la Acrópolis en el *Pandroseion* (Paus., 1.27.2; Hadzisteliou-Price, *op.cit.* *Kourotrophos*, p. 114) y Curótrofa (como epíteto de Gea) en la ladera oeste de la Acrópolis junto a Deméter Cloe y Afrodita Pandemos (Paus., 1.22.3; Oikonomides, *op.cit.*, *The Two Agoras*, p. 39 ss; Hadzisteliou-Price, *op.cit.*, *Kourotrophos*, p. 106), aunque es probable que a Curótrofa se le rindiese culto también en el santuario de Aglauro y en el *Pandroseion* (Garland, *op.cit.*, "Religious Authority...", p. 86; Hadzisteliou-Price, *op.cit.*, *Kourotrophos*, p. 105, 114 y p. 124: tal vez también en Agra, en el santuario de Ártemis Agrótera). Por otra parte, Curótrofa estaba muy ligada a Deméter Cloe, a las Tesmoforias y al Eleusinio (Hadzisteliou-Price, *op.cit.*, *Kourotrophos*, p. 113), que tienen relación con los Cérices (se verá más adelante en el cap. 10º). Se puede profundizar aún más en esta relación ya que los dioses del *genos* de los Cérices, especialmente Hermes y las Cárites (véase más arriba, nota 74), están presentes también en las Tesmoforias junto con Curótrofa (Clinton, *op.cit.*, *Myth...*, p. 31), de cuyo culto se encargaba también la sacerdotisa de Deméter Cloe (Hadzisteliou-Price, *op.cit.*, *Kourotrophos*, p. 113), que disponía además, de un sacerdote, el "diophante" (Oikonomides, *op.cit.*, *The Two Agoras*, p. 9 ss y 33 ss), que oficiaba también en el culto de Zeus Miliquio, a quien estaba consagrado el "Dios kodion". Esta ceremonia, realizada por el daduco de los Cérices, estaba presente en las Esciroforias (ver más arriba, nota 55). Sobre las conclusiones de todas estas relaciones, véase más adelante el cap. 10º.

⁸² Véase M.P. Nilsson, *op.cit.*, "The New Inscription..."; Nilsson, *op.cit.*, *Cults*, p. 32; Jacoby, Comentario a Filócoro *FGrH* 328 F 14-16, b (suppl.) nºs 323a-334, vol II, p. 193 (con el *genos* se trasvasa también la diosa, Esciras en origen y en Atenas Atenea Esciras, y la fiesta de las Oscoforias, tal vez con Solón, p. 207); M. Guarducci, *op.cit.*, "L'origine e le vicende..."; según esta autora Salamina habría sido ocupada por atenienses desde la anexión de Eleusis en el s. VIII, que habrían vuelto a Atenas, a la zona de Falero, en el s. VII, y a la zona de Sunio a finales del mismo, tras la conquista de la isla por parte de Mégara. Ferguson, *op.cit.*, "The Salaminio...", p. 42 ss; aunque el *genos* no se traslada sí se habría trasvasado la fiesta de las Oscoforias (p. 40), además de Esciras y Esciro (p. 41; seguido por Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 79-80).

en el artículo citado relacionado con la arqueología del submicénico en el Ática y la probable presencia de familias “pílias”, como sugiere por otra parte la tradición⁸³.

Desde nuestro punto de vista no sólo el sacerdocio de las Cecrópidas, sino también la relación con la fiesta de las Oskoforias, así como con la figura de Teseo en ellas, propias de Atenas y no de Salamina, es lo que da coherencia también a esta teoría de su presencia temprana (desde principios de la época oscura) en la ciudad, así como permite adentrarse en otras conexiones rituales y culturales de esta familia, como pudo ser, en origen, su relación con Afrodita establecida en Atenas en época oscura (como se verá más adelante) que encajaría con los “cultos menores de la Acrópolis”, el de Aglauro, Curótrofa y Pandrosos, veneradas, salvo esta última, fuera del recinto sacro, como Afrodita al norte de la Acrópolis⁸⁴.

Una cuestión que ha suscitado cierta controversia es si el sacerdocio que detentaban los Salaminios de las Cecrópidas era público o privado. La mayoría sostiene que se trataría de un culto público, pero otros autores, como Aleshire, proponen que era un culto privado.⁸⁵

⁸³ Véase M. Zambelli, “Il demo di Diomeia, le Metageitnia e le origine dei Gefirei, dei Mesogei e dei Salaminii”, *RFIC*, 104, 1976, 163-171 (fueron los que propugnaron la conquista de la isla, p. 184). Osborne, *op.cit.* “Archaeology, the Salaminioi...”, (los Salaminios dejaron Salamina en época submicénica); Humphreys, “Phrateres in Alopeke, and the Salaminioi”, *ZPE*, 83, 1990, 243-248 (según esta autora no tuvieron nada que ver con la conquista de la isla); también desde época oscura en Atenas: Garland, “Religious Authority...”, p. 87. Sourvinou-Inwood, *op.cit.*, “Movements...”, p. 217.

⁸⁴ Santuario de Afrodita y Eros al norte de la Acrópolis al que tal vez llegaban las arréforas que representan a las Cecrópidas: O. Broneer, *op.cit.*, “Eros and Aphrodite...”. Elderkin postula que en origen Afrodita también sería venerada en la Acrópolis (“The Cults of the Erechtheion”, p. 120-122); aunque fuera así, allí tendría poca importancia y estaría supeditada a Dione, y tal vez relacionada con Hermes.

⁸⁵ Culto público, aunque también “gentilicios”: Ferguson, *op.cit.*, “The Salaminioi...”, pp. 12 y 21; Nilsson, *op.cit.*, “The New Inscription...”, p. 390. Garland, *op.cit.*, “Religious Authority...”, p. 86-7; Zambelli, *op.cit.*, “Il demo...”, p. 175; Turner, *op.cit.*, *Hiereia*, p. 99 ss; Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 311; este autor sugiere que el cargo de sacerdotisa pública de “Aglauro, Pandroso y Curótrofa” de los Salaminios del s.IV se había escindido en el s.III (documentada una sacerdotisa de Aglauro y otra de Pandroso). Culto privado: S.B. Aleshire, “Towards a definition of “State Cult” for ancient Athens”, en *Ancient Cult Practice...*, 1991, p. 14. Posibilidad de que la sacerdotisa de Aglauro, Pandroso y Curótrofa de los Salaminios fuese de un demos: Kearns, *op.cit.*, *The Heroes*, p. 140.

Sin embargo, desde nuestro punto de vista, en el arcaísmo y con anterioridad, en momentos de formación de la polis, no era tan clara la distinción entre lo “público” y “privado”, ya que además, como se vio en otro capítulo, prácticas aristocráticas “privadas” se presentan como públicas, sobre todo en el s.VII⁸⁶. Los sacerdocios que desempeñaban las familias aristocráticas no habrían sido sólo fruto, como parece sugerir Parker⁸⁷, de la organización que se llevó a cabo en un momento dado, hacia el s.VIII o VII cuando se constituye el estado arcaico, sino que son producto, más bien, de un proceso complejo en el que se integran cultos nuevos junto a cultos ancestrales, como los de Atenea y Poseidón-Erecteo en la Acrópolis, monopolio de los Eteobúadas que desempeñarían esos sacerdocios de forma “familiar” pero “pública” u “oficial”, desde antes de la cristalización del estado arcaico, en la sociedad de la época oscura, por otra parte también jerarquizada⁸⁸. El proceso por el que se constituyen los *gene* de época clásica, corporaciones religiosas encargadas de algún culto de estado de carácter más bien aristocrático, se desarrolló a lo largo de todo el arcaísmo y refleja una realidad compleja en la que entran en “tensión” familias aristocráticas “privadas” que desempeñan funciones públicas, junto a un paulatino desarrollo del concepto del “estado” abstracto, la introducción de nuevos cultos, la apropiación por parte de la “polis” de cultos (por ejemplo el de Afrodita en etapas de formación de la ciudad-estado, en relación con los

⁸⁶ Véase sobre los sacerdocios en época arcaica y clásica y sobre el concepto de “privado” y “público”: Garland, *op.cit.*, “Religious Authority...”; Aleshire, *op.cit.*, “Towards a definition...”, especialmente p. 14; F.J. Frost, “Faith, Authority, and History in Early Athens”, *Boreas*, 24, *Religion and Power in the Ancient Greek World*, Uppsala, 1996, 83-89; R. Garland, “Priest and Power in Classical Athens”, en *Pagan Priests, Religion and Power in the Ancient World*, M. Beard, J. North, eds., London, 1990, 73-91; W.R. Connor, “Sacred and Secular. Hiera kai Hosia and the Classical Athenian Concept of the State”, *Ancient Society*, 19, 1988, 161-188. Véase sobre las manifestaciones “públicas” y “privadas” en época arcaica, especialmente en rituales de enterramiento: Polignac, *op.cit.*, “Entre les dieux...” (véase cap. 5º, nota 73). Sobre la religión de la “polis”: Ch. Sourvinou-Inwood, “What is Polis Religion”, en O. Murray y S. Price, eds., *The Greek City. From Homer to Alexandre*, Oxford, 1990, 295-322.

⁸⁷ Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 56 ss (aborda el problema de los sacerdocios arcaicos y de los *gene*).

magistrados) y su reorganización, la entrada en escena de nuevas familias enriquecidas...⁸⁹ En este sentido podría ilustrar el proceso el caso concreto de los Salaminios, familia o familias implicadas, incluso desde antes de la formación del estado arcaico, en una serie de cultos, ya en cierto modo oficiales con anterioridad a Solón, que reorganiza una serie de fiestas relacionadas con ellos para dar cabida a dioses y héroes salaminios, venerados de forma pública por la ciudad entera en las festividades correspondientes, pero también de forma “privada” por un *genos* al que se le encarga, recogiendo una tradición anterior de vínculo con estas divinidades, una serie de “cultos del estado”.

La tendencia es ciertamente reducir el papel “familiar” y “privado” en los cultos públicos y una mayor incidencia del “estado”, que se refleja en la responsabilidad conferida en este sentido a magistrados de la polis⁹⁰.

En este proceso un culto como el de Teseo en las Oscoforias propio de los Salaminios pudo quedar reducido al ámbito más “privado” de esta familia cuando en el s.V se reorganiza de forma oficial y estatal el culto del héroe al que se dedica una fiesta específica, las *Théseia*, y se encarga al *genos* de los Fitálidas, del entorno probablemente de los *Philaidai*, que tal vez ya antes habrían tenido relación con Teseo en alguna celebración pero no de forma exclusiva y “oficial”.⁹¹

Quedan muchas incógnitas por resolver en torno a los Salaminios. No se sabe si con anterioridad a Solón eran conocidos ya como “Salaminios”. Es posible que fueran una

⁸⁸ Sacerdocios de los Eteobúadas: Davies, *op.cit.*, *Athenian properties...*, p. 348 ss (cap. 4º, nota 16). Para una sociedad jerarquizada ya en época oscura: I. Morris, “The early polis as city and State”, en *City and Country...*, London, 1991, 25-50.

⁸⁹ Véase apéndice de *genè*; Roussel, *op.cit.*, *Tribu...*, postula que los *gene*, asociaciones encargadas de algún culto de estado en época clásica, fueron constituidos en época histórica en el seno de la aristocracia de la ciudad naciente (p. 71). Para Afrodita como patrona de cuerpos de magistrado desde época arcaica: cap. 6º, nota 107.

⁹⁰ Véase Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 122 ss.

⁹¹ Véase más arriba, pp. 445-446. Fitálidas: Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 169 y 318; Turner, *op.cit.*, *Hiereia*, p. 36 (culto a Poseidón *Phytalmios*).

familia o conjunto de familias plenamente integrados en la ciudad aunque pudieran tener un recuerdo más bien distorsionado de un vínculo originario con la isla (tal vez renovado hacia el s.VIII, cuando se conquista Eleusis y comienza el proceso colonizador en toda Grecia). Tampoco está claro si participaron en la campaña promovida por Solón para recobrar la isla, aunque, dada la posibilidad de que tuviesen intereses comerciales y marítimos (como el legislador con el que tal vez estaban emparentados) lo que está en consonancia con su relación con Falero⁹² y con las noticias posteriores de su tradición como navegantes, posiblemente intervinieron en la guerra, de la que además sacarían beneficios económicos. Tampoco es segura la fecha de su establecimiento en Sunio, aunque la mayoría de los autores piensan que no es anterior al s.VI.

Concluyendo podemos decir que la organización de los Salaminios, cuya fuente principal de conocimiento es el decreto mencionado del s.IV, no puede entenderse sin referirla a un momento concreto crucial para su constitución como *genos*, en la época de la conquista de Salamina y de la elaboración del calendario soloniano, como se refleja en la inscripción misma de esta “familia” que menciona las *kyrbeis*; por otro lado el adentrarse en cuáles pudieron ser los cambios culturales y rituales derivados de la conquista de la isla, y por tanto en la realidad de culto anterior relacionada con esta familia, posibilita conocer algo más de sus orígenes y del papel que pudieron desempeñar en la polis arcaica anterior a la reorganización de Solón.

⁹² Robertson, *op.cit.*, *Festivals...*, p. , 126 ss postula esta relación originaria con el mar y con la sal, de donde provendría el nombre; este autor los desliga, sin embargo, completamente de Salamina.

CAPÍTULO 8º

La reorganización de las Oscoforias.

En el capítulo anterior se vio cómo la conquista de Salamina había provocado la introducción de la diosa isleña (Atenea) Esciras así como el establecimiento en Falero y en Atenas de varios héroes salaminios ligados ahora a la leyenda de Teseo, como Esciro y Áyax.

Si efectivamente Atenea Esciras (y Esciro) de Salamina se integraron en estos momentos en Atenas necesariamente hay que pensar que las Oscoforias (y también las Esciroforias, como se verá más adelante) o fueron introducidas también en estos momentos junto con la diosa a cuyo templo de Falero llegaba la procesión de la fiesta, o sufrieron una importante reorganización ligada a la conquista de la isla.

La primera posibilidad fue sugerida ya por Ferguson, Jacoby, y seguida, de forma matizada, por Parke¹. Sin embargo la presencia de Dioniso, de cuyo templo en la ciudad partía la *pompe*, así como del mito de Teseo en su viaje hacia Creta, *aition* de la celebración, principalmente del núcleo principal de la misma, es decir, la procesión de dos jóvenes travestidos (*oschophoroi*) que llevaban los *oschoi* (ramas de viña), hacen pensar más bien en la segunda posibilidad, la de la reorganización *de una fiesta ateniense* en el momento de la conquista de Salamina.²

¹ Ferguson, *op.cit.*, "The Salaminioi...", pp. 18-20 y 40-41. Jacoby, *op.cit.* *FGrH*, b (suppl.), vol I, p. 296 (cambiar todo). Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 80 (según este autor se unieron dos fiestas, una ateniense y otra salaminia); Nilsson, *op.cit.*, "The New Inscription...", p. 389, considera a la diosa Atenea Esciras de origen salaminio, a diferencia de las Oscoforias, que serían unas fiestas atenienses.

² La procesión partía de un templo de Dioniso: Proclo en *Phot.*, *Bibl.* Codex 239, p. 232 a 13 (Jacoby, *op.cit.*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol I, p. 288); también en *Lex. Rhet.* p. 318. 22 Bkr (Jacoby, *op.cit.*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol., I, p. 289); Jacoby, (*op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol. II, p. 221) postula que la procesión se realizaría sólo en Falero, desde el *Oschophorion* al templo de Atenea Esciras, pero su visión está condicionada porque se niega a aceptar que las Oscoforias pudieran tener alguna relación con Dioniso, como sugieren las

Aunque generalmente se ha considerado que la presencia de Teseo en la fiesta es tardía, el héroe estuvo relacionado con la ciudad de Atenas desde fechas remotas como se vio en el apéndice al capítulo 6º y se argumentará más abajo³. Además, el travestismo de los jóvenes, que se entiende en el contexto de prácticas iniciáticas, y que debe de ser muy antiguo en las Oscoforias, está asociado de forma intrínseca al mito de Teseo y de Dioniso. El hecho de que el *genos* de los Salaminios no rindiese culto a Dioniso, que para Jacoby y Ferguson⁴ muestra la falta de protagonismo del dios en las Oscoforias aunque esté presente en la leyenda tal vez como una introducción tardía, desde nuestro punto de vista revela precisamente lo contrario: Dioniso tenía un papel fundamental en la celebración hasta el momento de la conquista de Salamina y la reorganización que ésta conllevó con la introducción de la diosa Atenea Esciras como la divinidad principal de la fiesta.

Parece casi obvio que la diosa Esciras fue introducida en Atenas a raíz de la conquista de la isla (dada la relación de "Esciras" etimológicamente con Salamina⁵), como han sugerido casi todos los autores; existen varios elementos que ayudan a corroborar esta hipótesis. Por un lado, la presencia de la Atenea Esciras en las Oscoforias resulta un poco enigmática ya que la fiesta tiene todos los rasgos de una celebración dionisiaca, lo que ha llevado a algunos autores a postular la relación de la diosa con la vendimia (y la

fuentes. Mito de Teseo principalmente en Plutarco, *Vida de Teseo*, 15 ss (véase el comentario de C. Ampolo, Fondazione L. Valla-A. Mondadori).

³ Presencia de Teseo tardía: Ferguson, *op.cit.*, "The Salaminioi...", p. 40; Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol I, 295; Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 80 (s.VI). W. R. Connor, "Theseus and His City", *Boreas* 24, 1993, 115-120 (especialmente, p. 117, nota 17); Kearns, *op.cit.*, *The Heroes*, p. 120; Shapiro, *op.cit.*, "Theseus in Kimonian Athens", p. 37. Sobre la antigüedad de Teseo en Atenas en relación al reclutamiento, véase el apéndice al capítulo 6º, sobre el *Theseion*; también sobre su antigüedad en el contexto de fiestas agrarias atenienses (que se remontarían incluso a época micénica): E. Simon, "Theseus and Athenian Festivals", en *Worshipping Athena*, J. Neils, ed., 1996, 9-26.

⁴ Jacoby, *op.cit.*, vol I, p. 294 y vol. II, p. 212 ss. Ferguson, *op.cit.*, "The Salaminioi...", p. 39-41: Dioniso es un intruso en la fiesta.

⁵ Véase capítulo anterior nota 51; Ferguson, *op.cit.*, "The Salaminioi...", pp. 18-19; Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol I, p. 296 y vol II, p. 193 ss (especialmente, p. 210); Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 80. Nilsson, *op.cit.*, *Cults...*, p. 32.

fertilidad de los campos en general), desechada por otros, como Simon⁶. Se ha señalado también su papel como protectora de la iniciación y de los lugares limítrofes y agrestes, lo que, aunque puede ser cierto y cuadra con el significado de la celebración⁷, no soluciona el problema de su *escaso protagonismo en las leyendas* vinculadas a la misma⁸, que sugiere una introducción tardía, posiblemente, como veremos más abajo, sustituyendo a otra divinidad femenina.

Por otro lado, en el Vaso François del que ya se ha comentado que recoge algunos de los cambios culturales de la época de Solón, principalmente en relación a Salamina, se representa, entre otros, el tema del viaje a Creta de Teseo y específicamente la danza del *geranos* junto con Ariadna y los jóvenes chicos y chicas que acompañaron al héroe, *aition* de las Ocoforias que contaba con danzas y cantos corales de jóvenes de ambos sexos. Esto sugiere que la fiesta, en la que ya desde antes estaría presente el *aition* del viaje a Creta, fue objeto de algún cambio o reorganización a principios del s.VI, que sería, en nuestra opinión, todo el esfuerzo por vincularla a Salamina, a través principalmente de la introducción de Atenea Esciras o Esciro, pero también al insertar,

⁶ Relación de Atenea Esciras con la vendimia: Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol I, p. 303 (diosa en especial de la viticultura pero también de la vegetación, ya que los vencedores de la carrera en honor a la diosa recibían la *pentaploa*, bebida hecha de varios ingredientes como vino, miel, queso, aceite, grano); también Parke, *op.cit.*, *Festivals*, pp. 160-161; Ferguson, *op.cit.*, "The Salaminioi...", p. 40. En contra de que sea diosa de la vendimia: Simon, *op.cit.*, *Festivals*, pp. 91-92.

⁷ Desde nuestro punto de vista no está reñida la combinación de ambos elementos, la fertilidad y fecundidad y la iniciación de los jóvenes, como se pone de manifiesto por ejemplo en el culto y mito de las Cecrópidas de Atenas (para éstas, véase P. Brulé, *op.cit.*, *La fille...*); Ocoforias y Atenea Esciras en relación con la iniciación de los jóvenes y con los lugares agrestes y limítrofes: Vidal-Naquet, *op.cit.*, *Le chasseur...*, p. 166 ss; véase también Calame, *op.cit.*, *Thésée...*, p. 344 ss; I. Chirassi Colombo, "Paides e Gunaikes: nota per una tassonomia del comportamento rituale nella cultura attica", *QU*, 30, 1979, p. 31.

⁸ La única leyenda que vincula a Atenea Esciras con Teseo y su viaje a Creta es la que menciona que el héroe fabricó una imagen de tierra blanca de Atenea antes de emprender su viaje y levantó el templo de Atenea Esciras en Falero: véase capítulo anterior, nota 51. Atenea (sin el epíteto "Esciras") también aparece de forma marginal en la leyenda junto con Dioniso, para separar a Teseo de Ariadna en la isla de *Dia*: Proclo (en Focio, véase más arriba nota 2); Ferécides, *FGrH* 3 F 148 (sch. Hom., *Od.* 11, 322); Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol II, p. 217. Atenea no aparece significativamente en las escenas de Teseo y Ariadna hasta el s.VI (tal vez como consecuencia de la nueva relación de Teseo con Atenea Esciras en las Ocoforias): J. Neils, *The Youthful Deeds of Theseus*, Roma, 1987, p. 24 ss.

en este antiguo mito de los jóvenes acompañantes de Teseo, personajes que vinculaban Salamina con el Ática, como *Eriboia*, la madre de Áyax.⁹

Por último, la posibilidad de que la conquista de Salamina de Solón conllevara una organización de la fiesta se desprende del propio relato de Plutarco y otros autores que narran el acontecimiento aludiendo a un episodio probablemente inventado en el que las mujeres que celebraban una fiesta de Deméter en el Cabo Colias, las Tesmoforias de Halimunte de Pianopsión, son sustituidas por jóvenes (*neoi*, *neoterói*) vestidos de chicas que tenían que danzar y cantar junto al mar (*paizein kai choreuein*) para engañar al adversario de Mégara¹⁰. Se ha señalado que este episodio se inventó en principio para el ataque que Pisístrato llevó a cabo contra los megarenses cuando éstos agredieron a las mujeres de Atenas que celebraban las Tesmoforias en Eleusis. Sin embargo, y aunque esto fuera así, en ninguna de las narraciones relativas a la actuación de Pisístrato se reproduce el travestismo, por lo que, en el supuesto de que se atribuyera con posterioridad a Solón, se insertó este elemento original¹¹. La razón de ello puede ser que la conquista que hizo el legislador de la isla supuso la reorganización de *la fiesta en Atenas en las que el travestismo de los jóvenes tenía un papel central*, es decir las Oscoforias, lo que además se apoya en que precisamente ésta es la festividad de *la que se ocupaban los Salaminios y en la que se introdujo a Atenea Esciras*. Por otra parte en el

⁹ Véase para la introducción de héroes procedentes de Salamina en Falero y en Atenas (principalmente Áyax), reflejada en el Vaso François: capítulo anterior, p. 441, nota 22. Para la danza del *geranos* y la presencia en las Oscoforias de danzas y cantos corales, ver más abajo nota 21.

¹⁰ Plu, *Sol.*, 8.5-6; Polyaen., 1.20.1-2 (véase cap. anterior, nota 11). Tesmoforias de Halimunte: Mikalson, *op.cit.*, *The Sacred...*, p. 71; G.S. Sfameni Gasparo, *Misteri e culti Mistici di Demetra*, Roma, 1986, p. 245 (mismo culto el de Colias -Hsch., s.v. *Kolias*- y Halimunte -Paus., 1.31.1-); A.C. Brumfield, *The Attic Festivals of Demeter and their relation to the Agricultural Year*, New York, 1981, p. 82; para las tesmoforias en Halimunte véase también: sch. Ar., *Tesm.*, 80; Clem. Al., *Protr.*, 2. 34, p. 25.21; Parker, *op.cit.*, *Festivals of Attic Demes*, p. 142.

¹¹ Inventado para el ataque de Pisístrato a Mégara: Figueira, *op.cit.*, *Theognis...*, pp. 283-284. Véase sobre la actuación de Pisístrato y Solón en relación al conflicto con Mégara: capítulo anterior, pp. 437-438.

relato de Plutarco se asocia el travestismo con la fiesta de Deméter Tesmóforos de Halimunte, que se llevaba a cabo precisamente en Pianopsión, el mismo mes en que se celebraban las Oscoforias unos días antes¹². Además, aunque Halimunte, donde se celebraban las Tesmoforias de Deméter, estaba cerca del cabo Colias, Plutarco alude específicamente a este lugar en su narración. Allí existía un culto a Afrodita Colias o *Genetyllys* (o de las *Potniai Genetyllides*), junto al de Deméter¹³. Tal vez esto nos puede dar una pista de las *primitivas Oscoforias* que pudieron haber estado ligadas a Colias, cercano a Falero, también junto al mar, y al culto que existía allí de Afrodita, diosa que, como se verá más abajo, tiene una relación esencial con Teseo, con Ariadna y Dioniso, la iniciación y el travestismo. Por otra parte en Falero también había otro culto de Afrodita, venerada con el epíteto Epitragia, y vinculada al cambio de sexo del animal, una cabra que sacrificó Teseo antes de emprender su viaje a Creta guiado por esta diosa¹⁴.

Las Oscoforias se celebraban en Pianopsión, según Ferguson el día 6, coincidiendo con el sacrificio de los Salaminios a Teseo; según otros autores el 7, el mismo día que las Pianopsias dedicadas a Apolo Delfinio¹⁵.

La procesión, en la que lo principal eran los dos jóvenes (*paides eugeneis hebontes, neaniskoi* o *neaniai*) travestidos, de buena familia (*duo ton genei kai plutoi*), llevando los *oschoi* o ramas de viña, partía de un templo de Dioniso, que se ha supuesto sería el

¹² Mikalson, *op.cit.*, *The Sacred...*, p. 69 ss. Véase más arriba nota 10.

¹³ Véase Paus, 1.1.5; Ar., *Nu.*, 51-52 y sch.; St. Byz. s.v. *Kolias*; Farnell, *op.cit.*, *Cults*, II, pp. 519 (*Genetyllides* en relación a Hécate: Hesch. s.v. *Genetyllis*), 655 (en relación a Afrodita). Tal vez los cultos de Deméter, de Afrodita o las *Potniai Genetyllides* estaban asociados en este lugar, ya que no sólo se menciona a Deméter en el episodio de Solón (Plu., *Sol.*, 8) en el contexto probablemente, como se desarrollará más abajo, de una fiesta de Dioniso y Afrodita, sino que también se invocaba a las *Potniai Genetyllides* (del nacimiento) en el contexto de las Tesmoforias: Ar., *Th.*, 130 y sch; G.S. Sfameni, *op.cit.*, *Misteri...*, p. 238.

¹⁴ Afrodita Epitragia en Falero: Pirenne, *op.cit.*, *L'Aphrodite...*, p. 37; Pirenne, *op.cit.*, "Epithètes...", p. 148. Plu., *Thes.*, 18.

¹⁵ Véase capítulo anterior, nota 55 (el día 6 de Pianopsión los Salaminios sacrificaban a Teseo). Plutarco en su relato de Teseo no lo deja muy claro; parece que entrelaza ambas fiestas, Oscoforias y Pianopsias: Plu., *Thes.*, 22-23. Quizás el establecimiento de las *Theseia* el día 8 con Cimón en el s.V alteró el día de la celebración de la fiesta (así como tal vez el de las *Kybernesia*: véase nota 28 del capítulo anterior).

de *limnais* en el Iliso (y por tanto cercano al Delfinio), hasta el de Atenea Esciras en Falero.¹⁶

El hecho de que sean *dos neaniskoi* puede ser significativo ya que dos es el número de combatientes típico en la *Iliada*, lo que por otra parte también recuerda el papel de la iniciación de los jóvenes en la fiesta, que generalmente era doble, a la guerra y al matrimonio.¹⁷

De todas formas esto no está reñido con el carácter abiertamente agrario del festival, en concreto con su relación con la vendimia¹⁸. Los gritos de alegría y tristeza de la celebración son característicos también de las fiestas del ciclo vegetativo (como las *Diasias*)¹⁹; en esta misma línea se entiende la presencia del heraldo con la corona en el caduceo, en señal de luto. El *aition* era la historia de la llegada de Teseo y la muerte de

¹⁶ *Paides eugeneis hebontes*: Hsch., s.v. *Oschophoria* (también s.v. *Oschoi* y *Oschophorion*); *neaniskoi*: Plu., *Thes.*, 23; *neaniai*: Proclo en Phot. (véase nota 2). De buena familia: Istros *FGrH* 334 F 8; Filócoro *FGrH* F 16 y Harp., s.v. *Oschophoroi* (Jacoby, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol. I, p. 289); Hsch. *paides eugeneis hebontes*; Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol. II, p. 212-213. Procesión: Ferguson, *op.cit.*, "The Salaminioi...", p. 36. Los jóvenes tenían que parecer *parthenoi* y actuar como tales: Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol., II, p. 213. Una recopilación de las fuentes: Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol., I, p. 288-9. Los jóvenes que llevaban los *oschoi* eran los *oschophoroi*, término que se utilizaba también para designar a los que corrían en la carrera: Sokolowski, *op.cit.*, *LSCG*, suppl., 1962, n° 19, lin., 21 y 49; Ferguson, *op.cit.*, "The Salaminioi...2, p. 37; Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol., II, p. 212. Procesión, *parapompe*, en Proclo (véase más arriba, nota 2); partía de templo de Dioniso y llegaba al de Atenea Esciras; también en Lex. Rhet. p. 318.22, s.v. *Oschoi*: en Jacoby, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol., I, p. 189; Jacoby supone que sería el templo de Dioniso en *limanis* (para la carrera): *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol., II, p. 221; Ferguson propone el Teatro, *op.cit.*, "The Salaminioi...", p. 39; Parke, el de *limnais*, *op.cit.*, *Festivals*, p. 77; también Calame, *op.cit.*, *Thésée*, p. 324.

¹⁷ Dos combatientes de la *Iliada*, en relación al número de *oschophoroi*: J. Bremmer, "Dionysos Travesti", en *L'initiation. Actes du Colloque internationale de Montpellier*, A. Moreau, ed., tomo I, 1992, p. 196. Iniciación doble de los jóvenes, a la guerra y al matrimonio en relación a figuras curotróficas como las *Charites*: Pirenne, *op.cit.*, "Les Charites...", 195-214; esta doble iniciación en el mito de Teseo: Ch. Segal, *op.cit.*, "The Myth of Bacchylides 17..."

¹⁸ Deubner, *op.cit.*, *Attische Feste*, p. 142? ss; Ferguson, *op.cit.*, "The Salaminioi...", p. 30-40; Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol., I, p. 303; Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 80; Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 91.

¹⁹ Alegría y tristeza de las *Osoforias* relacionadas con la vegetación: Simon, *op.cit.*, "Theseus...", pp. 20-21. Para las *Diasias* véase: J.D. Mikalson, "The Herote of Herotology", *GRBS*, 23, 1982, 213-221 (p. 220); Jameson, *op.cit.*, "Notes...", p. 159 ss. Para el significado de estos rituales en los que estaba presente el luto y la alegría: F. Rodríguez Adrados, *El mundo de la lírica griega antigua*, Madrid, 1981, p. 104 (*Osoforias*); A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma, 1957, p. 80 ss. Véase cap. 4º, nota 87.

Egeo que provocaba el duelo de los asistentes; la presencia de las *deipnophoroi* (citadas en el decreto de los Salaminios), mujeres que llevaban la cena y contaban cuentos (*mythoi*) se explicaba también con el mito del héroe en su viaje a Creta. La fiesta contaba por tanto con representantes, en la leyenda y en el ritual, no sólo de jóvenes, sino también de personas mayores que los acompañaban (representados respectivamente por Teseo y Egeo).²⁰

Los coros mixtos de jóvenes chicos y chicas que danzaban y cantaban, similares a las *gymnopaide* y otras danzas consideradas por Ateneo como dionisiacas, indicarán de nuevo el elemento iniciático, que tal vez puede descubrirse en los agones verbales de los componentes de ambos sexos, que posiblemente se llevaban a cabo en la fiesta.²¹

Por último es muy probable que la carrera que Aristodemo atribuye a las Esciras, formase parte también de la celebración dado que los concursantes eran *oschophoroi* que llevaban racimos de uvas o ramas de viña (*klemata ampelou*), y hacían el mismo recorrido desde el templo de Dioniso al de Atenea Esciras²²; además en el decreto de los Salaminios en el que se menciona el templo de Atenea Esciras, los *oschophoroi* y las

²⁰ Lamento y heraldo: Plu., *Thes.*, 22. *Deipnophoroi*: Plu., *Thes.*, 23.4; Decreto de Salaminios: Sokolowski, *op.cit.*, LSCG, suppl., 1962, n° 19, lin., 21 y 49. Para las *deipnophoroi*, relacionadas en el plano mítico con las Cecrópidas, Aglauro, Herse y Pandroso, cuyo sacerdocio estaba en manos de los Salaminios (para el sacerdocio, véase capítulo anterior, p. 460-461, nota 85): Hsch, s.v.; Harp, s.v.; Ann. Gr. Bekker, 1.239.11 (Filócoro *FGrH* 328 F 183); véase nota 81 del capítulo anterior. Para enfrentamientos rituales entre coros de diversas edades y sexos: Rodríguez Adrados, *op.cit.*, *El mundo...*, p. 116 ss. Para estos enfrentamientos corales en relación a la leyenda de Teseo (representado por el coro de jóvenes) y Egeo, en los que se oponen las generaciones, típico de la más antigua poesía coral dionisiaca: G. Ieranò, "Il Teseo di Bacchilide", *ACME*, 11, 1987, 87-103.

²¹ Ath., 14.631b; Luc., *Salt.*, 10-13 (danzas de chicos y chicas, de efebos, en las que está presente la iniciación al matrimonio y a la guerra, en relación a Afrodita y a Dioniso; danza mixta de Ariadna del escudo de Aquiles); véase C. Calame, *Les Choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I, Roma, 1977, p. 231; Rodríguez Adrados, *op.cit.*, *El mundo...*, p. 119 (p. 152: temas agonaes y eróticos estrechamente unidos). Coros también en Proclo: en Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol., II, p. 213.

²² Aristodemo: *FGrH* 383 F 9 (Filócoro, *FGrH* 328 F 15; Ath., 11.495 e); Sch. Nic., *Al.*, 109 a; Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol., I, p. 288; este autor atribuye la carrera a las Esciroforias: vol., II, p. 218 ss; vol. I, p. 300-301; también Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 160. En las Oscoforias: Vidal Naquet, *op.cit.*, *Le chasseur...*, p.167; también Calame, *op.cit.*, *Thésée*, p. 146; Ferguson, *op.cit.*, pp. "The Salaminioi...", 37-38; D.G. Kyle, *op.cit.*, *Athletics*, pp. 47-48. Véase más abajo, nota 24.

deipnophoroi, se alude también a un *hamillos*, lo que sugiere la presencia de un agón que pudo haber sido el de los “*paides amphithaleis hamillomenoi kata phylas*” que menciona el escolio a Nicandro al aludir a la citada carrera. Los jóvenes efebos eran seleccionados por tribus; el requisito era que tuvieran los dos padres vivos, y el vencedor recibía la *pentaploa* o bebida hecha de varios ingredientes²³. Jacoby distingue los dos jóvenes vestidos de chicas de los que corrían la carrera que lo harían probablemente desnudos, según su hipótesis en las Esciras; sin embargo en un relieve de época helenística o romana, en el que se representa el calendario de fiestas, se sitúa entre el niño con la *eiresione* de las Pianopsias y Deméter, celebrada como Tesmóforos en Pianopsión, a un joven desnudo, que representa probablemente la carrera de las Oscoforias, y que, según Simon, sería Dioniso mismo.²⁴

El festival de las Oscoforias se realizaba como *charisterion* (acción de gracias) en honor de Dioniso y Atenea, según Proclo, o de Dioniso y Ariadna, según Demón²⁵. En el mito de Teseo en su viaje hacia Creta tiene muy poca relevancia Atenea²⁶, ya que la diosa que

²³ Decreto de Salaminios: Sokolowski, *op.cit.*, LSCG, suppl., 1962, nº 19, lin., 61. Escolio a Nicandro: véase nota anterior; también en Proclo (véase nota 2); carrera de efebos seleccionados por tribus, también en las Oscoforias según Pélékidis, *op.cit.*, *Histoire de l'éphébie*, p. 226. *Pentaploa*: véase nota 6 y nota 22 (Aristodemo).

²⁴ Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 90. También en E. Kadletz, “The Race and Procession of the Athenian Oscophoroi”, *GRBS*, 21, 1980, 363-371; este autor atribuye la carrera a las Oscoforias. De todas formas el joven desnudo en la fiesta podía simbolizar también las danzas de carácter gímico que realizaban los jóvenes desnudos imitando los movimientos aprendidos en la palestra: Calame, *op.cit.* *Thésée*, p. 145; Calame, *op. cit.* *Les chœurs*, p. 231, nota 112 (Proclo, en Phot., *Bibl.*, 322 a 26 ss; Ath. 14,631 bc); Ferguson, *op.cit.*, “The Salaminioi...”, p. 39 (danzas en las Oscoforias del estilo de las *gymnopaide* o los *bakchikoi*, ambas relacionadas con Dioniso; en Esparta existían *gymnopaide*, del culto de Apolo, en las que los jóvenes danzaban desnudos); Bremmer, *op.cit.*, “Dionysos...”, p. 194 (típico del estadio final de la iniciación los adolescentes). También atribuye la carrera a las Oscoforias: I. Rutherford, I Irvine, “The Race in the Athenian Oscophoria and an Oscophorion by Pindar”, *ZPE*, 72, 1988, 43-51.

²⁵ Proclo: ver más arriba, nota 2. Demón: *FGrH* 327 F 6 (Plu., *Thes.*, 23-24).

²⁶ Véase más arriba, nota 8; Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), nºs 323a-334, vol., II p. 215; según este autor se insertó Atenea en el mito de Teseo cuando se relacionó este festival de Atenea (las Oscoforias) con el héroe. Según nuestra interpretación Atenea tal vez se introdujo en el mito del viaje a Creta de Teseo cuando la diosa se integró en la fiesta de las Oscoforias que ya contaba con el mito de Teseo. Sugiere también la introducción tardía de Atenea en el mito de Teseo de su viaje a Creta: Simon, *op.cit.*, “Theseus...”, p. 17y 21; A. Bernabé, sin embargo, ha planteado la posibilidad de que la referencia de Ferécides (véase más arriba,

guía al héroe es Afrodita, identificada en varias leyendas (incluida ésta del viaje a Creta) y lugares con Ariadna; además, es con esta figura con la que Teseo “comparte” la aventura, y de la que, según Ferécides, intenta apartarla Atenea. Posiblemente en el relato de Proclo, así como en Ferécides, Atenea sustituye a Ariadna-Afrodita desde el momento en el que se introduce a la diosa Atenea Esciras en el festival, de forma que la figura divina de Ariadna queda relegada al plano únicamente de la leyenda²⁷. La presencia indiscutible de Dioniso en el mito y en el culto, así como las noticias que aluden explícitamente a las Oscoforias como una fiesta de Dioniso²⁸ (y no sólo de Atenea Esciras) permiten postular que el festival estaba consagrado, con anterioridad a la presencia de Esciras, al dios *junto a una divinidad femenina* que sería posiblemente Ariadna-Afrodita. La relación “tensa” y conflictiva, pero también complementaria, de Dioniso con Teseo, y de ambos con Ariadna y Afrodita (Ariadna es la “novia” de Teseo pero también de Dioniso que tiene esta misma relación con Afrodita, la diosa protectora del héroe Teseo) permite suponer, como se va a argumentar en las páginas siguientes, que a todos ellos concernía este festival en el que, además de lo agrario, era fundamental el aspecto de la iniciación de los jóvenes a la guerra y al matrimonio²⁹.

El hecho de que Atenea Esciras sustituya a Afrodita, soluciona muchas de las incógnitas de esta fiesta -y de las Esciroforias-, así como del carácter de la diosa Esciras, en especial el travestismo presente en ambas fiestas. De todas formas Afrodita en Atenas está muy

nota 8) en la que aparece Atenea, pueda remontarse a las Ciprias del s.VII (*Fragmentos de épica griega arcaica*, Madrid, 1979, p. 114).

²⁷ Afrodita como *hegemone* de Teseo en su viaje hacia Creta: Plu., *Thes.*, 18: Ferécides, *FGrH* 3 F 148, y sch. Hom., *Od.*, 11, 322. En Proclo Atenea y Dioniso se aparecen a Teseo en la isla de *Dia* (véase nota 8)

²⁸ La procesión de las Oscoforias partía del templo de Dioniso (véase nota 16); además la presencia de las ramas de viña le da un carácter dionisiaco: Ferguson, *op.cit.*, “The Salaminioi...”, p. 39. Fiesta de Dioniso: Et. Gud. p. 583, 16, s.v. *Oschophoria* (Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol II, p. 198). Véase Simon, *op.cit.*, “Theseus...”, p. 21.

²⁹ Presencia de la iniciación en la fiesta, véase más arriba, nota 7 y 17; véase también Jeanmaire, *op.cit.*, *Couroi...*, p. 338 ss; Pélékidis, *op.cit.*, *Histoire de l'éphébie*, p. 226 ss.

relacionada con la diosa Atenea, con la que en origen tiene muchos aspectos en común, en fiestas como las Arreforias o en la Acrópolis³⁰.

Aunque la presencia de Teseo en el festival se suele atribuir a la época clásica, lo cierto es que el héroe, como se vio en el apéndice al capítulo 6º, tiene una larga historia hasta ese momento y un papel importante en Atenas³¹. Posiblemente aparece en las tablillas micénicas, como “esclavo de un dios”. Es muy probable que Teseo sea una figura religiosa del entorno en principio de Poseidón, presente ya en época oscura. El dios es en algunas versiones padre del héroe, junto a Egeo, considerado como doble de Poseidón. Por otra parte Teseo es el protegido de Afrodita que lo conduce y acompaña a Creta. También Egeo tiene una relación esencial con la diosa, de la que instauró su culto en Atenas.³²

En el capítulo referente a la posibilidad de la existencia de familias “pilias” en el Ática desde el submicénico y en época oscura, se aludió al papel importante desempeñado en esos momentos de inestabilidad, por el dios Poseidón (dios micénico por excelencia, por lo menos de Pilos), en algunos casos en relación con la propia Afrodita, otros con Ártemis o con Deméter. También se hizo referencia al fenómeno de la paulatina

³⁰ Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 39 ss. Tienen en común también su relación con las Cecrópidas.

³¹ Véase más arriba, nota 3. Véase el capítulo del *Theseion*. Teseo según Pélakidis, incorporado a la fiesta a lo largo del s.VI, como muy tarde, (*op.cit.*, *Histoire de l'éphébie*, p. 226).

³² Véase apéndice a cap. 6º (*Theseion*), nota 20 (“esclavo de un dios”) y nota 4 (hijo de Egeo y Poseidón); también: Simon, *op.cit.*, “Theseus...”, p. 13. Egeo igual a Poseidón: apéndice II a cap. 4º: nota 55; Egeo doble de Poseidón: véase también en Elderkin, *op.cit.*, “The Hero...”, p. 383. Relación de Teseo y Egeo con Afrodita: véase capítulo anterior, nota 35. Egeo y Teseo, héroes de la órbita de Poseidón: E.R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, 1921, p. 338 (Teseo compartía con Poseidón el día 8 del mes); la tradición de Teseo estaba arraigada en el Ática y en Trecén; allí ligado a Poseidón: Paus., 2.32.7-8-9 (véase comentario de D. Musti y M. Torelli, Fondazione L. Valla-A. Mondadori: lugar llamado *Genethlion* asociado a Poseidón y Teseo); Diodoro, 4.59 (Teseo, hijo de Etra y Poseidón), véase Ch. Sourvinou-Inwood, *Theseus as son and stepson*, London, 1979: leyenda de Teseo desde la época oscura, ligada a Poseidón y posiblemente a la anficiónía de Kalauria, que tendría como dios emblemático a este dios; véase sobre la anficiónía de Kalauria, generalmente atribuida a la época oscura: T. Kelly, “The Calaurian Amphictiony”, *AJA*, 70, 1966, 113-121, que la sitúa en el s.VII, y R.W.M. Schumacher, “Three related Sanctuaries of Poseidon: Geraistos, Kalauria and Tainaron”, en *Greek Sanctuaries*, Hägg y Marinatos, eds., pp. 74-6 (del s.IX y posiblemente de finales del s.X).

sustitución de este dios en algunos lugares por Zeus, pero principalmente por *Dioniso* y *Apolo Delfinio*, con quienes mantendría en mitos como el de Melanto (epíteto de Poseidón) y Medón, piratas en el mar egeo, una relación tensa y conflictiva y un papel similar.³³

Tanto Dioniso como Apolo Delfinio, Poseidón y Teseo, que pasaría “en parte” de la órbita de Poseidón a la de Dioniso y Apolo Delfinio, tienen conexiones con el mar Egeo y con los delfines. Apolo Delfinio en su viaje hacia Delfos acompaña a los marineros cretenses que navegaban en una nave de velas negras, metamorfoseado en un delfín; Dioniso, como se verá más adelante en el Himno Homérico, transforma a los piratas tirrenos (Melanto Medón, Melas...) del Egeo en delfines negros cuando tratan de oponerse al dios. Teseo, que también viajará en una nave de velas negras hacia Atenas, es conducido por los delfines a la mansión de su padre Poseidón. Este dios se relaciona también con los delfines, como se vio en el apéndice II al capítulo 4³⁴. Posiblemente no es una casualidad el hecho de que las Ocoforias de *Dioniso* (posiblemente de Dioniso *en limnais* en el Iliso), se celebraran un día antes o el mismo día que las Pianopsias de *Apolo Delfinio*, venerado en el Delfinio del Iliso, y que ambas fiestas estuviesen conectadas con el mito de Teseo. Esta relación entre ambos dioses, Dioniso y Apolo, presente en Delfos

³³ Véase apéndice II a cap. 4º: p. 241 ss. Teseo como héroe de la navegación desde la Edad de Bronce ligado a Poseidón, Apolo y a Dioniso de forma conflictiva: Simon, *op.cit.*, “Theseus...”, p. 13 ss.

³⁴ *H. hom. a Apolo* (pitio), v. 255 ss; *H. hom. a Dioniso* (comentario F. Cassola, Fondazione L. Valla-A. Mondadori, p. 287ss); apéndice II cap. 4º, pp. 243-244 y notas 53 y 54. Nave de velas negras de Teseo: Plu., *Thes.*, 17 (según Simónides -fr. 550- las velas eran de color púrpura: véase comentario de Ampolo, Fondazione L. Valla-A. Mondadori); relación del negro con los efebos: P. Roussel, “Les chlamides noires del éphébes athéniens”, *REA*, 63, 1941; Vidal-Naquet, *op.cit.*, *Le chasseur*, p. 151 ss. Poseidón en relación a los delfines: Janko, *op.cit.* “Poseidon Hippios...”; Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 203-204; P. Somville, *op.cit.*, “Le dauphin...” (relación de los tres dioses con los delfines y similitudes de Teseo y Dioniso).

desde fechas muy antiguas, ya fue señalada por Simon, en relación a las Osoforias y Pianopsias atenienses.³⁵

No termina aquí la relación de Dioniso con Teseo, figura divina en principio del entorno de Poseidón, dios sustituido, como sugiere Burkert, por Dioniso en varios lugares del Egeo³⁶. Tanto Dioniso como Teseo están intrínsecamente relacionados con el travestismo de los jóvenes, es decir con ceremonias de paso de edad, de iniciación a la edad adulta, al matrimonio, pero también a la guerra. Dioniso es el dios afeminado, el joven, *prothebes*, mismo adjetivo que utiliza Baquilides para Teseo, héroe que se presenta en el Delfinio de Atenas vestido como una chica. Ambos, como Aquiles, también disfrazado como una mujer en la corte del rey Licomedes, son el prototipo de jóvenes que, antes de ser aceptados de pleno derecho en la comunidad, pasaban por una etapa, la adolescencia, caracterizada por la ambigüedad y la inversión de papeles, presente en varios rituales como las Osoforias³⁷. En la aventura cretense de Teseo, no sólo aparece el cambio de sexo en relación a los jóvenes que lo acompañaron a Creta,

³⁵ Simon, *op.cit.*, *Festivals*, pp. 89-90; ambos festivales se remontarían a la Edad de bronce: Simon, *op.cit.*, "Theseus...", p. 19. En el relato de Plutarco (*Thes.*, 22-23) se mezclan la narraciones de ambas fiestas; sobre esta relación de ambos dioses: Calame, *op.cit.*, *Thésée...*, p. 364 ss; también Ieránō: G. Ieránō, "Dioniso Ikario e Apollo Pizio", *QS*, 36, 1992, 171-180 (por lo menos en el s. VI existía esa relación).

³⁶ Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 203-204. El dios Dioniso (para este dios, véase H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1978, 1ª edición, 1951), aunque tal vez aparece en las tablillas micénicas posiblemente fue "introducido" o *ascendido* en muchos lugares de Grecia durante los siglos oscuros: Lévêque y Séchan, *op.cit.*, pp. 285-6 (resurgimiento hacia el s. IX u VIII); en Argos por ejemplo (véase M. Pierart, "La mort de Dionysos à Argos", en Hägg, 1996, 141 ss); en Beocia, tierra de Poseidón (véase apéndice II a cap. 4º: nota 35): Schachter, *op.cit.*, *Cults*, vol., I, p. 172 ss; en Atenas es recibido por Icario durante el reinado de Anfición, anterior a Cécrope: Filócoro, *FGrH* 328 F 5b (Ath., 2.38c-d; N. Robertson, "Athens' Festival of the New Wine", *HSCP*, 95, 1993, p. 226); dios micénico: T.H. Carpenter, *Dionysiac Imagery in Archaic Greek Art*, 1990 (1ª ed., 1986), pp. 74-5 (nota 89: tal vez en tablillas del Linear B, e introducido en el Ática desde Beocia); véase también Guarducci, *op.cit.*, "Dioniso sul carro navale", que reconcilia las dos imágenes de Dioniso, una como dios ctónico y la del dios que llega por mar; como dios micénico: p. 108; véase más abajo (para esta autora), nota 87.

³⁷ Véase Bremmer, *op.cit.*, "Dionysos...", 189-198. E., *Ba.*, 453-459; *prothebes*: *H. hom. a Dioniso*, v. 3 s; también en Baquilides, *Fr.* 17.57 (Snell-Maehler); Teseo en el Delfinio como una chica: Paus., 1-19.1 Aquiles: Bremmer, "Dionysos...", p. 193 y 197. Osoforias: Bremmer, "Dionysos...", p. 195.

sino también en la cabra que sacrificó a la diosa Afrodita en Falero, antes de su partida, tal vez ya incluso en una representación del s.VII (en un *oinochoe* en Etruria). Precisamente esta diosa está relacionada con la inversión y el travestismo en varios lugares, como Chipre donde se celebraba a Afrodita y Afrodito, o, según Filócoro, en la misma Atenas; también se asocia su culto a Hermes y a figuras como la de "Hermafrodito"³⁸. Teseo también aparece relacionado con Chipre en Plutarco, donde desembarcó con Ariadna embarazada que murió en la isla, lo que constituía el *aition* de los sacrificios realizados en honor de Ariadna-Afrodita por un joven que imitaba a una mujer en los dolores del parto³⁹. De nuevo Afrodita y Teseo se vinculan al travestismo, en este caso estrechamente conectado con el parto y los nacimientos. No es una casualidad, de todas formas, que los rituales, fiestas y personajes, como Aquiles, relacionados con el travestismo, lo estuvieran también con el ciclo agrario, la fertilidad de los campos y la fertilidad humana. La tristeza, seguida por la alegría, manifestadas en varias fiestas agrarias como las Diasias, son características de los relatos de Ariadna (-Afrodita) y Teseo en Chipre, o en Naxos, pero también en las Oscoforias. En ellas los gritos de tristeza y de alegría así como la vela negra que provoca la muerte de Egeo, el luto de Teseo y la presencia del heraldo con la corona en el caduceo son signos precisamente de este tipo de rituales. El duelo forma parte también de fiestas

³⁸ Teseo sacrifica una cabra a Afrodita en Falero que cambia de sexo: Plu., *Thes.*, 18; véase para el *oinochoe*: M. Menichetti, "L'oinochoe di Tragliatella: Mito e Rito tra Grecia de Etruria", *Ostraka*, 1, 1992, 7-30. p. 9. Afrodita y Afrodito en Chipre: D.C. Dietrich, *op.cit.*, *Tradition...*, p. 71; en Atenas: Filócoro, *FGrH* 328 F 184 (sacrificios de hombres vestidos de mujeres y de mujeres vestidas de hombres a la luna); véase comentario de Jacoby, *FGrH*, b (suppl.), nºs 323a-334, vol. I, pp. 552-553 y vol II, pp. 444-6 (culto a Hermafrodito en *Anagyrous* y en *Alopece*); véase también Pirenne, *op.cit.*, *L'Aphrodite*, pp. 68-9. M. Delcourt, *Hermaphrodite*, Paris, 1955. Hermes femenino en la entrada del santuario de Afrodita Pandemos y *Peitho*: C. Bérard, *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniennes*, Rome, 1974, p. 124; también había un "Hermes" en el santuario de Afrodita "en los jardines" (Pirenne, *op.cit.*, *L'Aphrodite*, p. 65), así como en la Acrópolis (véase más abajo, nota 103).

³⁹ Plu., *Thes.*, 20.4-7.

relacionadas con Aquiles; héroe, como Teseo, también caracterizado por la ambigüedad y el travestismo, propios de la adolescencia.⁴⁰

Otro ritual en el que está presente este elemento del luto es del de Hera *Akraia* en Corinto; lo que llama la atención de esta fiesta es que los encargados del duelo por los dos hijos de Medea muertos son *siete korai* y *siete kouroi* (vestidos de negro), como en el mito de Teseo en su viaje hacia Creta⁴¹. El número 7 (chicos y chicas) de la aventura cretense de Teseo, aparece ya en Safo en relación con la misma. Quizás habría que buscar en ello el origen del nombre de "*heptaphylai*" para una de las ramas de los Salaminios encargados de las Osoforias, lo que llevaría, por otro lado, a considerar la antigüedad del mito de Teseo como *aition* de la fiesta. Se ha sugerido también que las 14 (7+7) *gerarai* de la ceremonia las Antesterias (otra fiesta de Dioniso) que ayudaban a la *basilinna*, contrapartida de la novia de Dioniso, Ariadna, en el ritual del templo de Dioniso en *Limnais*, del que partiría la procesión de las Osoforias, estarían también relacionadas con los 14 jóvenes, 7 *kouroi* y 7 *korai*, que acompañaron a Teseo a Creta. Posiblemente las *gerarai* que asisten a la *basilinna* (Ariadna) son similares a las *deipnophoroi* que acompañan a los jóvenes chicos y chicas hacia Falero antes de su partida hacia Creta. Según la tradición eran las madres que llevaban la cena y contaban *mythoi*; aunque la contrapartida mítica de estas figuras son las jóvenes Cecrópidas, éstas, como Ariadna que acoge al niño Dioniso de Hermes, tienen la doble faceta o vertiente de la maternidad o el cuidado de los niños y de pareja del dios.⁴²

⁴⁰ Véase más arriba para estos aspectos, nota 19. Chipre y Naxos: Plu., *Thes.*, 20. Luto y lamentos relacionados con Aquiles en Élide (Paus., 6.23.3) y en Crotona (Lyc., 859 y sch.): A. Brelich, *Gli eroi greci, un problema storico religioso*, Roma, 1957, p. 82. Travestismo en relación a Aquiles: ver más arriba, nota 37; para la práctica ritual del travestismo: M. Delcourt, "La pratica rituale del travestismo", en *L'amore in Grecia*, C. Calame ed., Roma-Bari, 1983, 87-101.

⁴¹ Paus., 2.3.7; Brelich, *op.cit.*, *Paides...*, p. 355-365; A. Brélich, "I Figli di Medeia", *SMEA*, 30, 1959, 213-154.

⁴² Safo, fr., 206 (A. Bernabé, "El mito de Teseo en la poesía arcaica y clásica", en *Coloquios sobre Teseo y la Copa de Aison*, coordinado por R. Olmos, Madrid, 1992, p. 108); Robertson,

El travestismo no es la única relación de Teseo y Dioniso. Ambos son protagonistas de una *katabasis* a los infiernos⁴³. Además los dos comparten la misma novia, Ariadna. La relación tensa y conflictiva de Ariadna con Teseo y Dioniso (que puede reflejar la interacción de estos cultos en el Egeo y la sustitución tal vez de Teseo por Dioniso) está presente ya en la Odisea en la que se narra la historia de Ariadna que después de abandonar Creta con Teseo fue acusada por Dioniso y muerta por Ártemis en la isla de *Dia* en el Egeo⁴⁴. En Hesíodo aparece tanto el matrimonio de Dioniso y Ariadna, como ésta, esposa de Teseo. Según una versión, Teseo abandonó a Ariadna en la isla de Naxos donde se casó con Énaro el sacerdote de Dioniso. Los hijos de Dioniso y Ariadna, Enopión y Estáfílo, eran según otras versiones de Teseo y Ariadna.⁴⁵

op.cit., "Athens' Festival...", p. 238, nota 111. *Deipnophoroi*: véase más arriba, nota 20. Ariadna como *kourotrophos* y novia de Dioniso: Hadzisteliou-Price, *op.cit.*, *Kourotrophos*, p. 119, nota 93; Simon, *op.cit.*, "Theseus...", p. 17 ss (relaciona también las Oscoforias con las Antesterias: p. 21).

⁴³ *Katabasis* de Dioniso: Jeanmaire, *op.cit.*, *Dionysos*, p. 268 ss; Brelich, *op.cit.*, *Gli eroi...*, p. 119; Teseo: Brelich, *op.cit.*, *Gli eroi...*, p. 250; A. Bernabé, *op.cit.*, "El mito de Teseo...", p. 116. También es común a ambos la relación con los delfines y el mar (las velas de la nave de Teseo, según Simónides, serían de color púrpura: véase más arriba, nota 34); ambos van vestidos de color púrpura: Teseo, en Baquilides, Fr. 18.52 (Snell-Maehler); Dioniso: *H. Hom.*, v. 6; el color púrpura es propio también de Afrodita-Blaute: Elderkin, *op.cit.*, "The Hero...", p. 382; Pirenne, *op.cit.*, *L' Aphrodite...*, p. 32.

⁴⁴ *Hom.*, *Od.*, 11, 321-5 (Ariadna raptada por Teseo y muerta por Ártemis a instancias de Dioniso); D.S., 4.61.5 (en Naxos, llamada "Dia", Ariadna muerta por Ártemis). Relación de Dioniso y Ariadna también en Nonn., *D.*, 47.665 ss; Apollod., *Epit.*, 1.8-9. Cultos de Ariadna y Dioniso en el Egeo, opuestos pero entrelazados: M.P. Nilsson, *The Minoan-mycenean religion and its survivals in Greek Religion*, Lund, 1968 (2ª edición), p. 525, nota 63; T.B.L. Webster, "The Myth of Ariadne from Homer to Catullus", *G&R*, 13, 1966, 22-31. R. Eisner, "Ariadna in Art, Prehistory to 400 B.C", *Rivista di Studi Classici*, 25, 1977, 165-186; este autor piensa que la relación de Ariadna con Dioniso es anterior a la de Teseo con Ariadna; también Lévêque y Séchan, *op.cit.*, p. 287 y G. van Hoon, "Dionysos et Ariadne", *Mnemosyne*, 12, 1959, 193-197 (acepta la posibilidad de un origen cretense para Dioniso). Véase también Simon, *op.cit.*, "Theseus...", p. 17 ss (según este autor las Oscoforias pudieron originarse en Naxos, como un festival minoico-cicládico de la vegetación: p. 20; para el papel de Ártemis en relación a Teseo: p. 12 ss).

⁴⁵ *Hes. Th.*, 947-9 (Dioniso-Ariadna); *Hes.*, fr. 147 (*Ath.*, 13.557 a-b): Teseo y Ariadna (Bernabé, *op.cit.*, "El mito de Teseo...", p. 100-101); unión de Dioniso y Ariadna en Lemnos: Apollod., *Epit.* 1.9; Teseo deja a Ariadna por *Aigle*: *Plu.*, *Thes.*, 20. Hijos de Ariadna y Teseo, entre los que estaban Enopión, Estáfílo en Ión de Quíos: Bernabé, *op.cit.*, "El mito de Teseo...", p. 109; también en *Plu.*, *Thes.*, 20 (véase comentario de C. Ampolo, Fondazione L. Valla-A. Mondadori); hijos de Dioniso y Ariadna: *sch. A.R.*, 3.997; *Plu.*, *Thes.*, 20 Quíos, isla de Enopión, hijo de Dioniso y Ariadna: D.S., 5.79.1. Enopión en el *Catálogo de mujeres* (Merkelbach-West, *Hesiodi*, 189, n° 238); también Ceramo de Atenas era hijo de Dioniso y Ariadna: Paus., 1.3.1. Shapiro en "Theseus in Kimonian Athens" (*op.cit.*, p. 46) sugiere que tanto Enopión como Estáfílo, nombres relacionados con el vino, hijos de Ariadna y Dioniso en

Es difícil determinar si la relación de Teseo con este tipo de figuras femeninas de gran antigüedad, probablemente de origen cretense, como Fedra y Ariadna (nietas de Helios), *Aigle* (la esplendente), fue anterior a la relación de Dioniso con Ariadna; en cualquier caso ambas serían muy antiguas, por lo menos de la época oscura, ya que están presentes en Homero. Las representaciones de una figura masculina, que se ha supuesto sería Teseo, junto con otra femenina con los atributos normalmente atribuidos a Ariadna, como la corona de luz y el ovillo, asociados a un viaje en barco, se remontan incluso a época minoico-micénica, y también a la época oscura⁴⁶. Ariadna, relacionada como Helena, Fedra o Erigone de Atenas, con los árboles (se colgaron), posiblemente como diosa del ciclo vegetativo, de la fecundidad y fertilidad, pero por eso mismo de la muerte simbolizada en el laberinto, imagen del descenso al mundo subterráneo⁴⁷, está también,

origen, se convertirían en hijos de Teseo en el s.V, con Cimón; en cualquier caso esto no implica que la relación de Teseo con Ariadna sea reciente ya que aparece en Homero y en escenas de época arcaica; véase también Walker, *op.cit.*, *Theseus*, p. 13.

⁴⁶ En Homero y Hesíodo: notas 44-45. Para estas representaciones Eisner, *op.cit.* "Ariadna..."; aunque Eisner cree que la relación de Ariadna con Dioniso es anterior a la de Teseo, lo cierto es que en las representaciones más antiguas está con Teseo, ya que aparece en ellas el laberinto o la danza del *geranos*; véase también J. Neils, *op.cit.*, *The Youthful...*, p. 17 ss (escenas en las que tal vez se puede reconocer a Teseo y Ariadna desde época micénica). Goodison, *op.cit.*, *Death...*, p. 126 ss y 148; esta autora señala las relaciones simbólico-religiosas de la edad de Bronce que pervivieron en época oscura entre los símbolos solares, el ciclo de la vegetación, la mujer, la muerte y aspectos funerarios. Nilsson, *op.cit.*, *Minoan...*, p. 38 ss. Ariadna, *Potnia* del laberinto de época minoico-micénica: C. Gallini, "Potinija Dapuritoio", *Acme*, 12, 1959, 149-176 (afinidad con Afrodita y, sobre todo, con Ártemis, como diosa de la iniciación); Ch. F. Herberger, *The Thread of Ariadne: the Labyrinth of the Calendar of Minos*, New York, 1972, p. 97. Atributos de Ariadna que permitieron que Teseo no se perdiera en el laberinto: Eratosth. *Cat.*, 5; Paus., 1.17.3 (corona de luz que Anfítrite regala a Teseo); Ariadna recibe de Dioniso esta corona: Hyg. *Astr.* 2.5; sch. Hom., *Od.*, 11.322. Escenas arcaicas y de la edad de Bronce del Minotauro: S. Hiller, "Mycenaean Traditions in Early Greek Cult Images", en *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.*, R. Hägg, ed., 1983, p. 97. Escenas de Teseo y el Minotauro en época arcaica en Atenas: Shapiro, *op.cit.*, "Old and New Heroes...", pp. 128-9; J. Neils, *LIMC*, VII, 1, p. 940 ss (Teseo y el Minotauro) y p. 943 (Teseo y Ariadna); véase también E.R. Young, *The Slaying of the Minotaur*, Michigan, 1972.

⁴⁷ Ariadna: Nilsson, *op.cit.*, *Minoan...*, p. 527; Helena conocida como *Dendritis* en Rodas: Paus., 3.19.10; Nilsson, *op.cit.*, *Minoan...*, 528 ss: supervivencias de culto al árbol minoico; véase también O. Skutsch, "Helen, her Name and Nature", *JHS*, 107, 1987, 188-193. Fedra: Paus., 10.29.3; también, Ártemis: Paus., 8.23. 6; ritual de *Aiora* en Atenas relacionado con Erigone: J. Hani, "La fête athénienne d'Aiora et le symbolisme de la balançoire", *REG*, 91, 1978, 107-12; Robertson, *op.cit.*, "Athens' Festival...", p. 238 ss; W. Burkert, "Katagógia-Anagógia and the Goddess of Knossos", en Hägg, Marinatos, 1988, 81-88: Ariadna asociada al árbol y a un ritual de llegada en carro como una novia; en Beocia, la fiesta de *Daidala* (que recuerda al Dédalo cretense), un árbol era llevado en un carro representando a la novia: Schachter, *op.cit.*, *Cults*,

como Teseo y Dioniso, asociada a los delfines y a festividades en las que estaba presente el luto, como las mencionadas en Naxos o Chipre, o la que tenía lugar en *Oinoe* entre los locrios; en ella se veneraba a Ariadna en el santuario de Zeus Nemesios y se contaba la historia de que Hesíodo había llegado a la playa muerto traído por unos delfines cuando celebraban la fiesta de Ariadna y había sido enterrado entre lamentos; las mujeres del lugar se colgaron (como Ariadna).⁴⁸

El culto de Ariadna se entrelaza con el de Afrodita en el Egeo, como veremos más adelante; esta diosa, al establecerse en Grecia, se asoció en fiestas y rituales, pero también en mitos, a Ariadna, (con la que comparte varios cultos, como se verá más adelante) o Fedra, que funda un santuario de la diosa en Atenas, o Helena, “doble de Afrodita”, divinidades a las que en parte sustituye. De este modo se entiende por qué en varios cultos en los que aparecen Ariadna y Afrodita asociadas, la primera asume el papel ctónico, oscuro relacionado normalmente con la muerte y el culto heroico, y la segunda un aspecto más “divino” o “celeste”.⁴⁹

Hasta aquí se ha visto cómo la presencia de Teseo en una fiesta de Dioniso no sólo no es tan “anormal” o ficticia como podía pensarse, sino que tiene cabida perfectamente en una celebración del dios del vino, que como en las Antesterias (fiesta del primer vino), se

vol. I, p. 245 ss. Para la relación del laberinto con la danza del *geranos* y el mundo subterráneo: J. Duchemin, “Le thème du héros au labyrinthe dans la vie de Thésée”, *Kokalos*, 16, 1970, 30-52; también asociado simbólicamente con el combate, la boda o la iniciación sexual, además de la muerte: F. Díez de Velasco, “Anotaciones a la iconografía y el simbolismo del laberinto en el mundo griego: el espacio de la iniciación”, en R. Olmos, *op.cit.*, 175-200; también F. Díez de Velasco, “El laberinto griego: mito y símbolo”, en *Lenguajes de la Religión*, Madrid, 1998, p. 41 ss.

⁴⁸ Naxos y Chipre: ver más arriba, nota 40. Para la fiesta de los locrios: Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans...*, p. 203; Nilsson, *op.cit.*, *Minoan...*, p. 526. Brelich, *op.cit.*, *Gli eroi...*, pp. 321-322.

⁴⁹ Afrodita prefigurada por las divinidades femeninas minoicas (como Ariadna o Fedra): Goodison, *op.cit.*, *Death...*, p. 136; también por Helena, doble de Afrodita según Heródoto (2.112): Farnell, *op.cit.*, *Greek Hero Cult*, p. 323 ss. No se da tanto una sustitución en la antigüedad, como un entrelazamiento de los cultos, (como Teseo y Dioniso) aunque tenga más preeminencia el nuevo dios. Para esta dualidad de Ariadna (culto ctónico) y Afrodita (culto divino), véase más adelante: nota 74. Relación de Ariadna con Afrodita también en Bérard, *op.cit.*, *Anodoi*, p. 123; Duchemin, *op.cit.*, “Le thème...”, p. 51.

veneraba junto a una divinidad femenina, Ariadna, con la que el héroe pudo tener una relación incluso anterior a la del dios.

El *aition* de las Oscoforias no era sólo la llegada de Teseo y sus jóvenes acompañantes de Creta, sino más bien toda la aventura cretense pues la presencia de las *deipnophoroi* que llevaban la cena, se explicaba aludiendo al momento de iniciar la empresa. Este episodio de la vida de Teseo es uno de los más antiguos, junto con el rapto de Helena, su descenso al Hades, la Centauromaquia y el del toro de Maratón⁵⁰.

Las representaciones de Teseo y Ariadna, como se vio más arriba, son muy antiguas; todas ellas hacen referencia a esta aventura cretense en la que Ariadna se va con el héroe. Sus atributos, la corona de luz y el ovillo, aluden al laberinto, con el que probablemente también estaba relacionado la danza mixta (de hombres y mujeres) de la grulla, o del “geranos”, presente en la mayoría de las escenas en las que aparecen ambos personajes, ya por lo menos desde el s. VIII, aunque la más famosa es la del Vaso François, de clara inspiración ateniense⁵¹. Esta danza de carácter iniciático posiblemente en la doble

⁵⁰ Véase para la leyenda de Teseo y la antigüedad en las fuentes de todos estos episodios: A. Bernabé, *op.cit.*, “El mito de Teseo...”; Ch. Sourvinou-Inwood, *op.cit.*, *Theseus...*; R.B. Edwards, “The growth of the legend”, en A.G. Ward, *The Quest for Theseus*, London, 1970, 25 ss; Ch. Dugas, “L’evolution de la legende de Thésée”, *REG*, 16, 1943, 1-24; Walker, *op.cit.*, *Theseus*, p. 15 ss; Simon, *op.cit.*, “Theseus...”, p. 10 ss (según este autor la expedición hacia Creta de Teseo en origen comenzaría en la costa este del Ática, cerca de Braurón y Perati, donde se han hallado restos de finales de época micénica: p. 12); J. Neils, *op.cit.*, *The Youthful*, p. 5 ss; S. Mills, *op.cit.*, *Theseus...*, p. 6 ss. Véase también sobre Teseo y su “ascenso” a héroe nacional ateniense, generalmente situado en el s. VI, con Pisístrato o con Clístenes: Ch. Sourvinou-Inwood, “Theseus lifting the Rock and the Cup Near the Pithos Painter”, *JHS*, 91, 1971, 94-109; J.N. Davie, “Theseus the King in the fifth-century Athens”, *Greece and Rome*, 29, 1982, 25-34; W.R. Connor, “Theseus in Classical Athens”, en Ward, ed., *op.cit.*, *The Quest...*, 143-174; Connor, *op.cit.*, “Theseus and his City”; Shapiro, *op.cit.*, “Theseus in Kimonian Athens”; Kearns, *op.cit.*, *The Heroes*, p. 117 ss; J. Neils, “The Quest for Theseus in Classical Sculpture”, en *Praktika. XII International Congress of Classical Archaeology*, 2, 1988, 155-158 (primera escultura de Teseo en Atenas: de época geométrica: p. 156).

⁵¹ Para el significado del laberinto y su relación con la danza del *geranos*, véase más arriba nota 47; Díez de Velasco, *op.cit.*, *Lenguajes de la Religión*, p. 54-55; también Plu., *Thes.*, 21; M.H. Delavaux-Roux, *Les danses pacifiques en Grèce antique*, Aix-en-Provence, 1994, p. 67 ss. Escenas en las que aparece esta danza o se alude a ella, desde la segunda mitad del s. VIII: Eisner, *op.cit.*, “Ariadna...”, p. 168 ss; Walker, *op.cit.*, *Theseus*, p. 17 (en el cofre de Cípselo descrito por Pausanias, 5.19.1, del 570 aproximadamente); Simon, *op.cit.*, “Theseus...” (el vaso François representaría tanto la danza en Creta como el *geranos* de Delos: p. 11); K. Friis

vertiente del matrimonio y la guerra, pero también con una proyección funeraria, se habría realizado tanto en Creta a la salida del laberinto como en Delos en torno al altar de cuernos, el *keraton*, donde se llevaba a cabo en época clásica posiblemente en las Delia de Delos organizadas por los atenienses⁵².

La primera mención de la danza del *geranos* en la literatura aparece en Homero, en la descripción del escudo de Aquiles, lo que tal vez no es una casualidad, pues en el Vaso François, entre las múltiples escenas de las que la danza de Teseo y Ariadna es una más, se representa también a Aquiles en dos episodios, con Troilo y con Áyax.⁵³

Dada la antigüedad de esta leyenda así como su difusión en las escenas de época arcaica (e incluso desde época oscura)⁵⁴, es posible que estuviese presente en la fiesta de las Osoforias desde antes de la introducción de Atenea Esciras con la conquista de

Johansen, *Thésée et la danse à Delos*, 1945: danza del Vaso François, según este autor, en Creta: p. 26 y 48.

⁵² Sobre el significado de la danza, véase nota anterior; relación con aspectos funerarios: Goodison, *op.cit.*, *Death...*, p. 138 ss (ya desde la edad de bronce existen representaciones de danzas circulares, en Cnoso; también son danzas circulares las que aparecen realizadas por mujeres en funerales en escenas del Geométrico; además Ariadna es una divinidad funeraria). Danza del *geranos* en Creta: Eisner, *op.cit.*, "Ariadna...", p. 171; Díez de Velasco, *op.cit.*, *Lenguajes de la Religión*, p. 54; Poll., 4.101; Comentario de Ampolo (Fondazione L. Valla-A Mondadori) a Plutarco, *Thes.*, 21; sch., Hom., II, 18.590-92. Danza del *geranos* en Delos: Call., *Del.*, 305 ss; H. Gallet de Santerre, *Delos primitive et archaïque*, Paris, 1958, p. 178 ss; Ph. Brunneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris, 1970, pp. 29-32; G. Ieranò, "Il Dittirambo XVII di Bacchilide e la festa Apollínea di Delo", *QS*, 30, 1989, p. 159; G. Roux, "Le vrai temple d'Apollon à Delos", *BCH*, 103, 1979, 109 ss (baile en origen agrario y nupcial); Calame, *op.cit.*, *Les chœurs...*, p. 78.

⁵³ Escudo de Aquiles: Hom., II, 18.590-92; Goodison, *op.cit.*, *Death...*, p. 138; Bernabé, *op.cit.*, "El mito de Teseo...", p. 98. Se ha sugerido que el tema de fondo del Vaso François fuese precisamente el del matrimonio, pues la escena principal era la boda de Peleo y Tetis, en la que también se realizaron danzas similares a la del *geranos* (Calame, *op.cit.*, *Les Chœurs...*, p. 966 ss); Stewart, *op.cit.*, "Stesichoros..." (temas del vaso relación con el matrimonio y con Dioniso, p. 66); J. Neils, *op.cit.*, *The Youthful...*, p. 25. Tal vez el tema de fondo es la iniciación al matrimonio, ya que Aquiles, como se vio más arriba (nota 37) tiene relación con el travestismo y la ambigüedad propia de la adolescencia; además, en otra escena del vaso se representa a la pareja, Melanion y Atalanta, jóvenes que huyen del matrimonio, representantes de la iniciación y de la caza y de cuya unión nace "Partenopeo", es decir "el de cara de joven mujer": Esquilo, *Th.*, 533; Vidal-Naquet, *op.cit.*, *Le Chasseur...*, p. 173 (para este personaje, véase también: Bremmer, *op.cit.*, "Dionysos...", p. 197). Shapiro, sin embargo, rechaza la posibilidad de que exista un tema de fondo de todo el vaso (como tampoco lo habría en el cofre de Cípselo, aproximadamente de las mismas fechas, y con el que tiene muchos paralelismos): H.A. Shapiro, *op.cit.*, "Old and New Heroes...", p. 138 ss.

⁵⁴ Véase más arriba, notas 46 y 51.

Salamina, sobre todo si se tiene en cuenta que la historia de Teseo y Ariadna en el Egeo está muy vinculada a la de Dioniso en la tradición y en el culto.

Por otro lado la danza del *geranos* que ocupa un lugar central en la aventura cretense de Teseo debe de ser muy antigua, como testimonian las representaciones de época geométrica de danzas circulares y mixtas de jóvenes chicos y chicas. Aunque en época histórica sólo se tiene constancia de su existencia ritual en la isla de Delos, probablemente en las Delia, como muestra el Himno a Delos de Calímaco, es posible que se llevara a cabo en otros lugares, como en Creta, donde se bailó, según la leyenda, después de salir del laberinto. El hecho de que esta danza esté vinculada al *keraton* o altar de cuernos de cabra, que se encuentra asociado al dios Apolo Delfinio en santuarios como el de Dreros de época geométrica, permite suponer que este baile nupcial e iniciático, relacionado también probablemente con la fertilidad, se llevaba a cabo en fechas remotas en otros lugares del Egeo, además de Delos.⁵⁵

La mayoría de los autores coinciden en afirmar que la danza del *geranos* en Delos se realizaba en honor de Apolo, aunque algunos, como Calame, piensan que tenía lugar en las Afrodisias de Delos, ya que Teseo consagra el *xoanon* de Afrodita que Ariadna había recibido de Dédalo a Apolo con ocasión de la celebración y el baile. En cualquier caso, de los dos santuarios de Afrodita de la isla uno de ellos se encontraba dentro del *hierón* de Apolo, por lo que no es impensable suponer que la danza del *geranos*, estuviese vinculada a ambas divinidades⁵⁶. El Apolo de Delos más antiguo es Apolo *Genetor*,

⁵⁵ Para la danza del *geranos* en Delos y en Creta, véase nota 52. Para culto de Apolo Delfinio: Graf, *op.cit.*, "Apollon Delphinios": véase apéndice a cap. 6º (*Theseion*), nota 2. Para el *keraton*: Roux, *op.cit.*, "Le vrai temple..." p. 114-115; en Dreros, altar de cuernos de cabra de época geométrica, consagrado a Apolo Delfinio: apéndice a cap. 6º (*Theseion*), nota 5. La cabra (relacionada con Egeo) estaba consagrada a Afrodita y también a Dioniso: véase más abajo nota 102. Delos tiene una conexión estrecha con Atenas desde el 800 (influida estilísticamente por ella), lo que pudo propiciar la aparición en la isla de la mitología de Teseo: C. Morgan, *op.cit.*, *Athletes*, p. 206.

⁵⁶ Danza del *geranos* en honor de Apolo: Gallet de Santerre, *op.cit.*, *Delos primitive...*, p. 179 (en las Delia); Brunneau, *op.cit.*, *Recherches...*, p. 22 ss; Ieranò, *op.cit.*, "Il Dittirambo XVII...".

relacionado con los nacimientos, dios de la fertilidad similar por tanto a Apolo Delfinio; posiblemente a él estaría consagrado en origen el altar de cuernos, en torno al que se llevaría a cabo la danza del *geranos* que contaba en Delos con un ritual de flagelación del altar, que tal vez podría tener algún punto en común con el fármacos⁵⁷.

En cualquier caso, lo que interesa señalar es que el *aition* de Teseo y Ariadna, así como la danza del *geranos* no son tan ajenos a la celebración de las Oscoforias como se ha pretendido mostrar, ya que en esta fiesta era fundamental el aspecto de la iniciación al matrimonio, por lo que contaba también con danzas corales de jóvenes chicos y chicas, que serían similares a la del *geranos*. El hecho de que este baile en otros lugares estuviese relacionado con Apolo (con Delfinio o *Genetor*) o con Afrodita, no es un problema ya que en Atenas la fiesta de las Oscoforias enlaza ritualmente y en la leyenda (de Teseo) con las Pianopsias dedicadas a Apolo Delfinio, que como se vio más arriba sustituye junto con Dioniso a Poseidón en varios lugares de Grecia; además probablemente en origen esta festividad estaba consagrada, además de Dioniso, a una Afrodita estrechamente asociada con Ariadna.⁵⁸

En honor de Afrodita, en las Afrodiasias (de Hecatombeón): Calame, *op.cit.*, *Les chœurs...*, p. 78 (este autor señala las similitudes con las Oscoforias atenienses: pp. 231-232); *Thésée...*, p. 118 ss y 158-159. Teseo consagra el *xoanon* de Afrodita que le dio Ariadna, en Delos en el momento de bailar la danza del *geranos*: Call., *Del.*, 307 ss; Paus., 9.10.3 ss; Plu., *Thes.*, 21; Poll., 4.101; Hsch., s.v. *geranouikos*. Dos santuarios de Afrodita en Delos, uno de los cuales estaba en el *hierón* de Apolo: Bruneau, *op.cit.*, *Recherches...*, p. 331.

⁵⁷ Para la historia del culto de Apolo en Delos, presente en la isla probablemente desde el s.X: Gallet de Santerre, *op.cit.*, *Delos primitive...*, p. 134 ss. Apolo *Genetor*: Roux, *op.cit.* "Le vrai temple..."; Bruneau, *op.cit.*, *Recherches...*, p. 161 (recibía ofrendas incruentas); Gallet de Santerre, *op.cit.*, *Delos primitive...*, p. 173; *geranos* y ritual del flagelación del altar: sch. Call., *Del.*, 321-323; Gallet de Santerre, *op.cit.*, *Delos primitive...*, p. 186; Bruneau, *op.cit.*, *Recherches...*, pp. 32-33: corrían en torno al altar, lo golpeaban con una cuerda con las manos atadas a la espalda; recuerda al ritual de los fármacos, también flagelados (nota 25, apéndice a cap. 6º y apéndice II a cap. 4º, pp. 244 ss), que se llevaba a cabo en las Targelias en las que estaba presente la *eiresione*, ramo de olivo similar a la *hiketeria* (Plu., *Thes.*, 18 y 22), y tal vez en las Pianopsias de Apolo Delfinio (también entrega de la *eiresione*, ritual que supuso el fin de la esterilidad). Sobre Pianopsias y Targelias: Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 75 ss y 146 ss; Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 76 ss; Calame, *op.cit.*, *Thésée...*, p. 291 ss; Farnell, *op.cit.*, *Cults*, vol. IV, pp. 268 ss y 286 ss. Reorganización de Targelias en época de Pisístrto: Aloni, *op.cit.*, *L'aedo*, p. 57.

⁵⁸ Teseo y Dioniso y Ariadna, extraños al festival: Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), nºs 323a-334, vol I, 294-296. Danzas corales mixtas en Oscoforias: véase más arriba nota 21; en

Si consideramos, por tanto, que la aventura cretense de Teseo constituía el *aition* de las Oscoforias desde fechas remotas, el analizar los componentes fundamentales de esta empresa, principalmente en Plutarco, puede darnos muchas pistas para adentrarnos en el significado y el contenido de las primitivas Oscoforias, así como la posibilidad de relacionar la fiesta con cultos similares y paralelos en el Egeo que se remontarían por lo menos a la época oscura y en los que se percibe esta conexión-tensión-sustitución de Teseo-Dioniso, Ariadna-Afrodita.

Teseo en su viaje a Creta se vincula principalmente con una diosa, Afrodita, a la que ofrece un sacrificio en Falero antes de su partida, una cabrita que se transforma en un macho cabrío. La diosa a la que consagra su voto es por tanto Afrodita *Epitragia*, identificada con Pandemos que se veneraba en la ciudad. Esta ofrenda coincide según el relato de Plutarco con otro ritual que tenía lugar en el Delfinio donde jóvenes doncellas presentaban la *hiketeria* o rama de olivo de suplicante (similar a la *eiresione*) probablemente a la diosa Ártemis Delfinia, venerada junto con Apolo en el Delfinion del Iliso⁵⁹.

relación al episodio cretense de Teseo: Díez de Velasco, *op.cit.*, *Lenguajes de la Religión*, p. 55. Similitudes entre las Oscoforias y la fiesta en la que estaba presente la danza del *geranos* en Delos: Calame (véase más arriba, nota 56). Relación de Oscoforias y Pianopsias: nota 35. Sustitución de Poseidón por Apolo Delfinio y Dioniso: véase más arriba, pp. 474-475. Tanto Poseidón como Dioniso (P. Somville, *op.cit.*, "Le dauphin...", pp. 10 y 21) y Apolo Delfinio se representan en forma de toro: en Mileto, Apolo Delfinio llevaba el epíteto *taureos*, (Graf, *op.cit.*, "Apollon Delphinios", p. 6); en Atenas Teseo consagra en el Delfinio el toro de Maratón: Paus., 1.19.1, y Plu., *Thes.*, 18, 1-2; en Eretria, culto a Apolo *Hippoboukolos*: A.Mele, *op.cit.*, *Il commercio*, p. 42. En Hesíodo (Sc., 104) Poseidón lleva el epíteto *taureos ennosigaíos*; véase Elderkin, *op.cit.*, "The Cults of the Erechtheion", p. 116 (en la Acrópolis); también Dioniso se representaba como un toro: En Élide existía el culto a Dioniso-toro al borde del mar (Jeanmaire, *op.cit.*, *Dionysos*, p. 45); los argivos llamaban a Dioniso, *Bougenes*, nacido del toro del lago de lerna, (Jeanmaire, *op.cit.*, *Dionysos*, p. 50); también en Atenas, Dioniso como *Boukolion*: S.Miller, *op.cit.*, "Old Discoveries..." (venerado como tal en el *Boukolion* cerca del Pritaneo, lugar de la *hierogamia* de las Antesterias); Nonn., D., 15.377; Robertson, *op.cit.*, "Athens' Festival...", p. 217, nota 54; S., fr. 959, Pearson; E., *Ba.*, 100, 618-9, 920-22, 1017, 1159; Ar., V., 10; M. Guarducci, "Dioniso sposo della regina", *NAC*, 11, 1982, pp. 37-40.

⁵⁹ Plu., *Thes.*, 18. Para fiesta de Ártemis Delfinia véase apéndice a cap. 6º (*Theseion*), nota, 52; véase comentario de Ampolo (Fondazione L. Valla-A. Mondadori) a Plu., *Thes.*, 18 (a partir de época tardohelenística se representaba como *Epitragia* a Afrodita Pandemos: Paus., 1.22.3); Pirenne, *op.cit.*, *L' Aphrodite*, p. 35 ss; Afrodita Epitragia era el nombre oficial de esta diosa en Falero, protectora de *tragos*, el macho cabrío pero también el joven en edad de iniciarse a la

Se ha señalado el paralelismo existente entre esta ceremonia en el Delfinio antes de la partida de Teseo (en Muniquión) y la de su regreso también en el Delfinio en Pianopsión con la presentación de la *eiresione*⁶⁰. Si en el momento de iniciar su viaje, en Muniquión, Teseo consagra a Afrodita una sacrificio relacionado con el cambio de sexo de un animal coincidiendo con otra ceremonia en el Delfinio (*hiketeria*), tiene coherencia suponer este vínculo con Afrodita también en el momento de su regreso, en un festival en el que se hallara presente el cambio de sexo (Oscoforias), coincidiendo con la celebración en el Delfinio de Atenas (*eiresione*).

Cuando Demón alude a que las Oscoforias eran una celebración en acción de gracias (*Dionysoi kai Ariadnei charizomenoi*) en honor de Dioniso y Ariadna (en Proclo, Dioniso y Atenea), quizás habría que entender a esta divinidad (Ariadna) en estrecha unión con la diosa Afrodita, con la que se asocia en otras ocasiones⁶¹.

Precisamente en el relato de Plutarco del viaje de Teseo a Creta se identifica a Ariadna con la diosa Afrodita, en varios lugares en los que se rendiría culto a esta divinidad, en una versión “triste”, de luto, relacionada con la muerte (Ariadna) y en otra “alegre” que

madurez sexual; Afrodita Epitragia es igual a la diosa Pandemos en la ciudad, que se representa en Elis sentada en un macho cabrío galopante (la cabra a veces tenía un carácter marino); Simon, *op.cit.*, “Theseus...”, pp. 15-16; Pirenne, *L'Aphrodite*, pp. 31-32: fiesta en honor de Afrodita Pandemos el día 4 de un mes indeterminado, tal vez Hecatombeón (se sacrificaba una paloma y los *astynomes* suministraban la *púrpura*); Para esta fiesta: véase también nota 53, apéndice a cap. 6º (*Theseion*). Para Epitragia en relación con Pandemos véase también Pirenne, *op.cit.*, “Epithètes...”, p. 148-151 (inscripción en la que aparece Epitragia; las hetairas veneraban a Afrodita Pandemos, aunque también Urania estaba asociada a las hieródulas de Corinto). Para Afrodita Epitragia en Falero en Muniquión: Connor, *op.cit.*, “Theseus and His City”, p. 117; en este mismo mes el día 4 se llevaba a cabo un sacrificio a Eros: Broneer, *op.cit.*, “Eros and Aphrodite...”, p. 44.

⁶⁰ Plu., *Thes.*, 18 y 22. Connor, *op.cit.*, “Theseus and His City”, p. 117; Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), nºs 323a-334, vol. I, p. 297-298.

⁶¹ Para noticias de Demón y Proclo, véase más arriba nota 25. Relación de Afrodita con Ariadna: ver más arriba nota 49 (Goodison, Bérard, Duchemin); también Lévêque, *Bêtes, dieux et hommes. L'imagerie des premières religions*, Paris, 1985, p. 180: en Creta asociada a Pasifae, Fedra, Ariadna e Ilitia.

podría haber estado representada por Afrodita. Ambos aspectos están contenidos, como se vio más arriba, en las Oscoforias.⁶²

Ariadna está presente en Creta, como pareja de Teseo; allí probablemente Afrodita venida de oriente se asoció a ella, así como a Ilitía.⁶³

Teseo en su viaje desde Creta abandonó a Ariadna en *Dia*, identificada en algunos relatos con Naxos, donde se colgó⁶⁴. En este lugar el culto de Ariadna era, según el relato de Plutarco, triste y alegre, pues se celebraba a la diosa en la doble vertiente de la alegría, como esposa de Dioniso, con el que tuvo dos hijos, Estáfilo y Enopión (en otras versiones de Teseo), y de la tristeza, abandonada por Teseo (sustituida por *Aigle*, la esplendente) y muerta en la isla, junto con su nodriza, de la que se mostraba la tumba⁶⁵.

Cuando Teseo abandonó a Ariadna en Naxos ésta se desposó allí con Énaro, el sacerdote de Dioniso. Naxos (llamada también *Dionisias*) era el lugar de nacimiento del dios

⁶² Ariadna-Afrodita: Plu., *Thes.*, 20.7. Aspecto triste y alegre en las Oscoforias: véanse más arriba, notas 19, 40 y p. 457; también en relación a Ariadna (nota 48).

⁶³ Ariadna y Teseo en Creta: Plu., *Thes.*, 19. Ilitía en Amniso en Creta: N. Marinatos, "Cults by the Seashore: What Happened at Amnisos", en *The Role of Religion...*, op.cit., Hägg ed., 1996, 135-139; Afrodita en Creta: B.C. Dietrich, "Tradition in Greek Religion", en Hägg, 1983, 85-90, p. 87; también Lévêque, op.cit., *Bêtes...*, p. 180; allí conocida como *Antheia* (flor): Hsch., s.v. (ninfa de Antesterias, asociada a Hera en Argos y en Mileto a las Horas: Farnell, op.cit., vol. II, p. 642); R.F. Willets, *Cretan Cults and Festivals*, London, 1962, 284 ss; Farnell, op.cit., *Cults*, II, p. 740; los cretenses decían que Creta era el lugar de culto original de la diosa: D.S., 5.75.

⁶⁴ Ariadna se colgó: Plu., *Thes.*, 20.1; ritual de colgarse: ver más arriba nota 47. *Dia*: Eisner, op.cit., "Ariadna...", p. 166; según un escolio a Teócrito (sch. Theoc., 2, 45/46b), *Dia* se puede identificar con varias islas del Egeo; Diodoro dice que *Dia* es Naxos: D.S., 4.61.5; Eisner postula que el culto de Ariadna fue en tiempos remotos muy importante en las islas y que tal vez debe identificarse a la diosa "*Dia*" de las tabletas de Pilos con ella (op.cit., "Ariadna...", p. 167). A esta divinidad estaba asociado un ritual de la vegetación: la diosa dormía en invierno y despertaba en primavera en la isla de *Dia*: Eisner, op.cit., "Ariadna...", p. 167; Willets, op.cit., *Cretan Cults...*, p. 195, dice que una ciudad moderna en la isla de *Dia* (cerca de Cnoso, al norte de Creta) se llama "Aradena", tal vez por Ariadna; para la ceremonia de despertar a Ariadna llevado a cabo por las jóvenes no casadas de Naxos: Call., fr. 67.13-14.

⁶⁵ Plu., *Thes.*, 20.8-9; como hijos de Teseo: véase nota 45. Más arriba se vio la relación de Ariadna con el luto: p. 16; Ariadna relacionada con Dioniso y con Teseo: Paus., 1.20.3 (representación de Ariadna *dormida* abandonada por Teseo y tomada por Dioniso). Ceremonia de despertar a Ariadna en Naxos: véase la nota anterior (Calímaco). Existencia de dos Ariadnas, una relacionada con la muerte y otra con la vida: Paus., 10.29.4; D.S., 5.51. Parece que no se han hallado restos arqueológicos del culto de Ariadna en Naxos, lo que ha llevado a E. Condoléon-Bolanachi, desde nuestro punto de vista erróneamente, a suponer una introducción tardía (tal vez desde Atenas) de esta divinidad o heroína en la isla: "Ariadna a Naxos", en *Praktika. XII International Congress of Classical Archaeology*, 4, Athens, 1988, 251-259.

Dioniso y también de su crianza por las ninfas del lugar, entre las que en alguna versión, se encontraba Ariadna (novia pero también nodriza del dios)⁶⁶. Dioniso en Naxos era conocido con el epíteto ctónico de *Meilichios* (relacionado allí con un bosque de higueras), que en otros lugares se daba a Zeus, pero también a la diosa Afrodita, como paredra de Zeus. En Atenas Zeus Miliquio era venerado, entre otros lugares, en el santuario de *Nymphe*, “La novia”, que se ha identificado con Aglauro, Creusa, pero también con Afrodita, lo que tiene bastante verosimilitud, como se verá más adelante. Es posible que el culto de Ariadna en Naxos fuese de “Ariadna-Afrodita”, como supone Farnell.⁶⁷

El relato de Plutarco intercala en su narración de la presencia de Teseo y Ariadna en Naxos otro episodio, en este caso en Amatunte, una localidad de la isla de Chipre, seguramente para explicar el doble carácter, triste y alegre, de Ariadna en Naxos. Ariadna llegó a Amatunte embarazada, murió en el parto y fue enterrada en un bosque sagrado (*alsos*) de las cercanías. Teseo estableció sacrificios a Ariadna, conocida y venerada en ese lugar como Ariadna-Afrodita, que era conmemorada en una ceremonia en la que estaba presente el travestismo, pero también el nacimiento: un joven adolescente disfrazado de chica imitaba, dando gritos, a las parturientas. Probablemente

⁶⁶ Plu., *Thes.*, 20.1 (Ariadna desposada con Énaro); para todas estas leyendas de Teseo-Ariadna-Dioniso en Naxos: Calame, *op.cit.*, *Thésée*, p. 105 ss. Nacimiento de Dioniso en Naxos: D.S., 5.52; Naxos llamada *Dionisias*: Jeanmaire, *op.cit.*, *Dionysos*, p. 221 (su sacerdote era allí magistrado epónimo). Ariadna, nodriza y amante de Dioniso: Hadzisteliou-Price, *op.cit.*, *Kourotrophos*, p. 119 (esta doble faceta, según este autor estaría presente en Oscoforias, en los jóvenes travestidos y en las *deipnophoroi* o madres, respectivamente).

⁶⁷ Dioniso Miliquio en Naxos: Ath., 3.78 c; Jeanmaire, *op.cit.*, *Dionysos*, pp. 19 y 221 ss; F. Frontisi-Ducroix, *Le dieu masque. Une figure du Dionysos d'Athènes*, Paris-Roma, 1991, p. 35. Zeus Miliquio y Afrodita Miliquia en Trecén y en Epidauro (inscripciones del s.IV y III): E. La Rocca, *op.cit.*, “Una testa femminile...”, p. 446, nota 5. Zeus en Atenas como Miliquio en la ciudad mismo, en el santuario de *Nymphe*: La Rocca, *op.cit.*, “Una testa femminile...”, p. 444; R.E. Wycherley, “Minor Shrines in Ancient Athens”, *Phoenix*, 24, 1970, p. 294; en Esciron, en la vía a Eleusis: Paus, 1.37.4; Plu., *Thes.*, 12.1; Afrodita asociada a las bodas y unida a Zeus en el Peloponeso: La Rocca, *op.cit.*, “Una testa femminile...”, p. 441 (véase cap. 4º, p. 206, nota 108; en relación con Epiménides y el Peloponeso). “Afrodita-Ariadna” en Naxos: Farnell, *op.cit.*, *Cults*, vol II, p. 748. Ariadna abandonada por Teseo en *Dia* (Naxos), recibe la visita de Afrodita que le comunica que será la esposa de Dioniso: Ferécides, *FGrH* 3 F 148.

también ligado a los lugares de culto de Dioniso Cresios, Afrodita Urania y la tumba de Ariadna en Argos, se encuentra un ritual de travestismo de hombres y mujeres.⁶⁸

En Delos, el último lugar por el que pasan antes de llegar a Atenas, Teseo, como ya se ha comentado, consagra en el templo de Apolo un *xoanon* de la diosa Afrodita realizado por Dédalo que le había entregado Ariadna. Allí se llevaba a cabo la danza del *geranos*, que, aunque estuviese dedicada a Apolo tendría también conexión con Afrodita, ya que además, se trataba de una danza nupcial, de iniciación, lo que cuadra con el papel de la diosa⁶⁹. En el himno a Delos de Calímaco, en el que se alude a la danza del *geranos*, también se menciona el himno, compuesto por Olén, a Ilitía, la diosa cretense de los nacimientos; en Delos se celebraba (como en Naxos con Dioniso) el nacimiento de Apolo, dios que también estaba relacionado con ceremonias de iniciación de los jóvenes al matrimonio, como la del ofrecimiento del cabello antes de la boda, o la misma danza del *geranos*⁷⁰. Afrodita en Delos estaba estrechamente asociada con la figura de Ariadna, con la que se confundía, ya que aparece en inscripciones como *Hagne* Afrodita, que recuerda a *Ariagne*, nombre con el que se aludía en ocasiones a Ariadna⁷¹.

⁶⁸ Plu., *Thes.*, 20; comentario de Ampolo (Fondazione L. Valla-A. Mondadori); Amatunte: F. Vanderbeele, "Quelques particularités de la civilisation d'Amathonte à l'époque du Chypre-Géométrique", *BCH*, 92, 1968 (hallazgos de época Chipre-geométrica allí; ciudad fundada en esa época); véase también: Nilsson, *op.cit.*, *Minoan*, pp. 526-527; Farnell, *op.cit.*, *Cults*, vol II, p. 748. Travestismo relacionado en Amatunte con Afrodita y Afrodito: Hsch. s.v. *Aphroditos*; Farnell, *op.cit.*, *Cults*, II, p. 755; en Chipre: "Afrodita barbada": Filócoro, *FGrH* 328 F 184 (relacionada con el culto de "Hermafrodito": véase nota 38); Jacoby, *op.cit.*, *FGrH* b (suppl.), n°s 323a-334, vol I, pp. 552-3; vol II, pp. 444-446. En Argos: Farnell, *op.cit.*, *Cults*, p. 634 (ritual de travestismo de Argos: Plu., *De Mul. Virt.*, 4, 245 F).

⁶⁹ Véase más arriba, notas 55, 56, 57.

⁷⁰ Call., *Del.*, 255 ss (Calímaco menciona el himno compuesto por Olén a Ilitía por el recién nacido Apolo). Ofrecimiento del cabello: Call., *Del.*, 295 ss; Ilitía en Delos: Gallet de Santerre, *Delos primitive*, p. 152; Brunneau, *op.cit.*, *Recherches...*, p. 47; el Apolo más antiguo de la isla era conocido probablemente con el epíteto *Genetor*, relacionado con los nacimientos: Roux, *op.cit.* "Le vrai temple..." (ver más arriba, nota 57).

⁷¹ Nilsson, *op.cit.*, *Minoan*, p. 524, nota 61; Hadzisteliou-Price, *op.cit.*, *Kourotrophos*, p. 119: *Ariagne* en inscripciones; también Wachter, *op.cit.* "The Inscriptions", p. 91; Ieranò, *op.cit.* "Il Dittirambo XVII...", p. 163, nota 12: epíteto *Hagnos*, para Afrodita; diosa siria *Hagne* Afrodita en Atenas (Pireo) y en Delos, precedida por culto anterior, venerada en Esciroforión: W.S. Ferguson, "The Attic Orgeones", *HTHR*, 37, 1944, p.119 ss; P. Roussel, *Délos, colonie athénienne*, Paris, 1987, p. 257 ss. Véase para Afrodita en Delos, Gallet de Santerre, *op.cit.*, *Delos primitive*, p. 153: como diosa de fecundidad, heredera de gran Madre prehelénica;

Ilitía, otra diosa de origen cretense relacionada específicamente con los nacimientos, recibía también culto en Delos; su *xoanon* había sido llevado por otro ateniense, Erisición; en el himno compuesto por Olén en su honor se menciona a la diosa como “hilandera” (como las Vírgenes Hiperbóreas, asimiladas a las Parcas o Moiras), más antigua que Cronos, y como madre de Eros; además recibía sacrificios incruentos. Todo ello recuerda a la Afrodita Urania de Atenas, madre de Eros, venerada en su templo “*en kepois*”, en los jardines, considerada allí como la más antigua de las Moiras. Afrodita “Urania” recibía además sacrificios incruentos (*nephalia*) y era considerada anterior a Cronos; su culto había sido establecido además por Egeo para promover la fertilidad, dada la ausencia de niños en la casa real.⁷²

En Delos, por tanto, como en Naxos y en Amatunte (Chipre), se celebraba a esta divinidad femenina en relación tanto con el nacimiento y la curatofia, como con la iniciación al matrimonio, las bodas, unido todo ello además al ciclo vegetativo y a la fertilidad humana y de la naturaleza, con la doble faceta de muerte (ctónica) y de renacimiento. La relación de los nacimientos con divinidades a las que estaba consagrada, además, la iniciación de los jóvenes se da con frecuencia, como por ejemplo en el caso de Ártemis de Braurón a la que se consagraban votos por los recién nacidos;

Afrodita y Ariadna en Delos unidas, también a Dioniso, cuya presencia en la isla es muy antigua, como divinidad del Egeo, agraria, dios de “marismas”, venerado junto al lago (p. 157); en Atenas Dioniso también era venerado *en limnais*, en una zona pantanosa: Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult*, p. 84-4: probablemente desde la edad de Bronce. En el lago de Lerna en Argos también era venerado Dioniso: M. Piérart, “La mort de Dionysos à Argos”, en Hägg, 1996, pp. 142-143. Poseidón, muy antiguo en Delos: Gallet de Santerre, *op.cit.*, *Delos primitive*, p. 160 (en la leyenda cambió Delos por Kalauria con Leto).

⁷² Culto de Ilitía en Delos: Gallet de Santerre, *op.cit.*, *Delos primitive*, p. 152; himno de Olén en su honor y *xoanon*: Paus., 1.18.5; Paus., 8.21.3 (véase nota 70); Gallet de Santerre, *op.cit.*, *Delos primitive*, p. 152, nota 9: relaciones antiguas entre Creta-Delos-Atenas; Brunneau, *op.cit.*, *Recherches...*, p. 212 ss; Paus., 8.21.3; Paus., 9.27.2; Olén: Paus., 5.7.8. Afrodita Urania en Atenas (*en kepois*): Paus., 1.19.2; en el Iliso pero también al norte de la Acrópolis, con Eros, que recibía sacrificios el 4 de Muniquión: Broneer, *op.cit.* “Eros and Aphrodite...”, p. 44; para los sacrificios incruentos y Afrodita, como divinidad anterior a Crono: Pirenne, *op.cit.*, “Epithètes...”, p. 156. Culto establecido por Egeo: Paus., 1.14.7; Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 44; sobre Afrodita Urania véase también: Plin., *HN.*, 36.16; Luc, *Im.*, 4.6; Ann. Gr., Bekker, p. 317.

además en Grecia la joven no abandonaba su status de *parthenos* hasta que estaba encinta⁷³.

En otros lugares como en Argos se da también esta relación de Ariadna-Afroditas y Dioniso. Pausanias describe un templo consagrado a Dioniso "Cresios" que se hallaba junto a la tumba de Ariadna (enterrada allí por Dioniso) y cerca de una *naos* de Afroditas Urania. Aquí el aspecto "celeste" se representa en Afroditas Urania y el "ctónico" en Ariadna; en otros lugares se encontrará la relación de Afroditas Urania junto a Pandemos, la "versión" ctónica de la diosa⁷⁴

En Trecén la leyenda de Teseo estaba vinculada también a Afroditas con el epíteto de *Nymphia* (nupcial), cuyo templo, levantado por el héroe, se hallaba cerca de un santuario de Poseidón y una *naos* de Deméter Tesmóforos; bajando desde aquí hacia el puerto se llegaba, según Pausanias, a un lugar llamado *Genethlion*, "lugar de nacimiento", donde según la tradición había nacido Teseo. De nuevo encontramos "la boda y el parto" en un complejo de culto muy similar al de Falero, su entorno (Halimunte y Colias) y la ciudad de Atenas.⁷⁵

⁷³ Votos a Ártemis en Braurón por los recién nacidos: P. Brulé, *op.cit.*, *La fille...*, p. 225 ss. *Status de parthenos*: Calame, *op.cit.*, *Thésée...*, p. 205.

⁷⁴ Argos: Paus., 2.23.7-8 (comentario de F. Cassola, Fondazione L. Valla-A. Mondadori); Farnell, *op.cit.*, vol., *Cults*, II, p. 17; Piérart, *op.cit.*, "La mort de Dionysos...", en Hagg ed., 1996, p. 146, este autor no relaciona a Dioniso y Ariadna con Afroditas. En Lema, también en Argos, se veneraba a Dioniso y a Deméter junto al lago, pero también a Afroditas y Atenea: Piérart, *op.cit.*, "La mort de Dionysos...", p. 142. Afroditas Pandemos y Urania: Paus., 6.25.1; 8.32.2; Pirenne, *op.cit.*, "Epithètes...", p. 156.

⁷⁵ Trecén: Paus., 2.32.7,8,9; La Rocca, *op.cit.*, "Una testa femminile...", p. 446. Allí venerada Afroditas también como Miliquia: véase nota 67. Para el lugar llamado *Genethlion* (relacionado con Poseidón y Teseo): véase más arriba, nota 32. Para la antigüedad de la tradición de Teseo en Trecén vinculado a Poseidón, como su hijo: A. Shapiro, "Theseus, Athens and Troizen", *Archäologischer Anzeiger*, 1982, p. 294. En Atenas las ninfas *Genethliai* eran también llamadas *Geraistai*, ambos apelativos relacionados en diversos lugares con Poseidón (ver nota siguiente).

En Falero se rendía culto a Afrodita Epitragia, pero también a Ilitia junto con otra serie de divinidades relacionadas con el agua y el nacimiento, como, entre otras, las ninfas *Geraistai Nymphae Genethliai*, que serían, como Ilitia, *kourotrophoi*⁷⁶.

Es posible que si las Oskoforias estuvieron relacionadas en origen con Afrodita, además de Dioniso, tal vez lo estaban con la diosa venerada en Falero como *Epitragia*. Sin embargo, según Plutarco, ésta recibió de Teseo un sacrificio en Muniquión, no en Pianopsión; además la tradición más arraigada de la diosa en la costa de Atenas cercana a la ciudad no era precisamente en Falero, sino unos estadios más lejos, en el promontorio del cabo Colias descrito por Pausanias después de Falero. Allí se veneraba a Afrodita con el epíteto “Colias” y también “*Genetyllis*” (similar a las *Genethliai* de Falero y de Trecén), con el que se aludía también a las ninfas del nacimiento, *Genetyllides*.⁷⁷

Según un escolio de Aristófanes, esta diosa era celebrada en la doble vertiente de los *nacimientos y de las bodas*. Además se realizaban en su honor agones y enfrentamientos

⁷⁶ Hadzisteliou-Price, *op.cit.*, *Kourotrophos*, p. 125; E., *El.*, 625 ss; M. Guarducci, *op.cit.*, “L’offerta di Xenokrateia nel Santuario di Cefiso al Falero”, p. 60; Sokolowski, *op.cit.*, *LSCG*, suppl., 1962, n° 17, A, pp. 44-45; M. Ervin, *op.cit.*, “Geraistai...”, *Platon*, 1959, 146-159 (relación con el nacimiento y la curatropía de niños); según esta autora éstas son iguales a las Jacintidas de Atenas (p. 149), relacionadas con el ciclope *Geraistos*, epíteto de Poseidón en Eubea; probablemente el *Genethlion* de Trecén estaba en origen asociado a Poseidón, así como a Teseo: véase cap. 6º, p. 383 y más arriba, nota 32; es significativo que también en Trecén existiese un mes llamado *Geraistios* y un festival del mismo nombre (R.W.M. Schumacher, *op.cit.*, “Three related Sanctuaries...”, p. 63; *Geraistos*: Hom., *Od.*, 3.176-9), posiblemente asociado al dios Poseidón, lo que podría indicar la relación de estas ninfas en el Ática con el dios; según M. Ervin estas divinidades recibían culto, además de Falero, también en la colina de las ninfas. En Halimunte el santuario de Deméter Tesmóforos estaría relacionado con el altar de Atenea, Apolo, Artemis y Leto, asociados también a los nacimientos: Paus., 1.31.1 (allí perdió Leto su cinturón antes de dar a luz a Apolo en Delos).

⁷⁷ Colias como una naucraría en época de Solón: A.E. Raubitschek, “Kolies”, en *Phoros*, *op.cit.*, pp. 137-138; Ann. Gr., Bekker, 1, p. 275, lin 20-21; posiblemente la naucraría “Colias” era más grande que el demo, porque sólo había 48 naucrarías; Paus., 1.1.5; véase Hadzisteliou-Price, *op.cit.*, *Kourotrophos*, p. 127 (*Genetyllis* a veces también Ártemis o Hécate); Farnell, *op.cit.*, *Cults*, vol., II, pp. 519 y 655; Pirenne, *op.cit.*, *L’Aphrodite*, p. 76 ss; véase también Suda, s.v. *Genetyllis*; Luc., *Am.*, 42 (culto de mujeres); Alciph., 2, epítola 8 (3.11); para *Kolias* véase también: Str. 9.1.21; Ath., 11.482b; Harp., s.v. *Kolias*.

rituales de los dos sexos, que terminaban en boda, pero en los que también estaban presentes las personas mayores, como en las Oscoforias con las *deipnophoroi*.⁷⁸

Por otro lado Colias es el lugar en el que se desarrolla el episodio citado de la conquista de Salamina con Solón, en el que los jóvenes travestidos que danzaban y cantaban junto al mar engañaban de ese modo al enemigo de Mégara. Además, como en Trecén, también existía en las proximidades un santuario de Deméter Tesmóforos en Halimunte, celebrada en Pianopsión y vinculada por Plutarco a la conquista de Salamina por Solón.⁷⁹

Según Raubitschek el santuario de Afrodita en Colias, relacionado con las mujeres embarazadas y con la iniciación de los jóvenes, era antiquísimo. Es posible que como en las Oscoforias, en las que la iniciación era doble, al matrimonio y a la guerra, también en Colias estuviera presente el elemento de la guerra, ya que, según una fuente en época temprana un prisionero de guerra dedicaba a Afrodita una imagen hecha de sebo (*eidolon ek steatos*); además posiblemente no es una casualidad el vínculo de este lugar con el episodio de la guerra de Salamina en el que se lucha al borde del mar, cuando desembarcan los megarenses de su nave, dispuestos a raptar a las mujeres.⁸⁰

Otro de los *aitia* de esta fiesta de Afrodita en Colias está también relacionado con un prisionero en este caso de unos piratas tirrenos. La trama es muy similar a la historia de

⁷⁸ Ar., *Nu.*, 51 y 52 y sch.; véase también sch. Ar., *Th.*, 130. St. Byz., s.v. *Kolias*: un promontorio en la costa en Falero; Str., 9.1.21; Ar., *Lys.*, 2 (fiesta en Colias de la diosa *Genetyllis* con tambores de tipo orgiástico, como las de Baco y Pan). Agones: Rodríguez Adrados, *op.cit.*, *El mundo...*, p. 118, 119 y 152; *Deipnophoria*: véase más arriba, nota 20. Sacerdote o sacerdotisa del culto de Colias en s.II: Pirenne, *L'Aphrodite*, p. 78.

⁷⁹ Plu., *Sol.*, 8. Deméter Tesmóforos en Halimunte y en Colias: nota 10. Relacionada con el nacimiento como en el complejo de Trecén: notas 75 y 76.

⁸⁰ Raubitschek, *op.cit.* "Kolies"; Iniciación doble en las Oscoforias: véase nota 17. Et. Gu., s.v. *Koliades* (prisionero de guerra que dedica imagen de sebo); Raubitschek lo relaciona con las famosos ídolos de las islas que se remontan al final del tercer milenio; tal vez el culto allí, antes de ser de Afrodita, sería de una divinidad local femenina, una diosa Madre. Plu., *Sol.*, 8. Divinidades muy antiguas, seguramente anteriores a la colonización jonia, ya que en Focea se veneraba a las *Gennaiides*: Paus., 1.1.5; Cassola, *op.cit.*, *La Ionia*, p. 105; F. Graf, *op.cit.*, *Nordionische Kulte*, p. 421.

Teseo y Ariadna, *aition* de las Oscoforias. La hija de un rey tirreno se enamora (*erastheises*) del joven (*neaniskos* o *neanias attikos*, como los *oschophoroi*, también *neanias*) y lo libera de las ataduras o cuerdas con las que tenía atados pies y manos; el joven levanta entonces la *naos* a Afrodita en el promontorio (*akte*) de Colias como acción de gracias (*charisterion*) a la diosa⁸¹. También las Oscoforias eran unas fiestas de acción de gracias (*charisterion*) en honor de Dioniso y Ariadna (según Proclo, de Dioniso y Atenea), probablemente por la liberación de Teseo y sus jóvenes acompañantes del Minotauro y del laberinto, gracias a Ariadna. La celebración de las Oscoforias era ocasión además, para que las jóvenes se enamoraran de los efebos, ya que Alcifrón narra la historia de una chica que se enamoró a primera vista (como la hija del rey del *aition* de Colias) de un *astikon ephebon ton oschophoron*.⁸²

La historia de la hija del tirano tierreno tiene también similitudes con otro personaje del entorno de Dioniso, Erígone, según una versión hija de Icario, el primero que recibió a Dioniso en el Ática, pero según otros relatos, hija de un rey tirreno, Maleas que inventó la trompeta tirrena. En el mito de Erígone, que como Ariadna o Helena (similares a Afrodita) se cuelga (como el joven del mito de Colias, colgado y atado de pies y manos), es fundamental el perro, animal que según Hesiquio era sacrificado a la diosa de Colias (por los partos), que se identifica también con Hécate⁸³. Vinculado con la historia de

⁸¹ Sch. Ar. Nu., 51-2; Sud., s.v. *Kolias* (se sacrificaba también a Ión).

⁸² Oscoforias como acción de gracias a Dioniso y Ariadna o Dioniso y Atenea: véase nota 25. Alcifrón (Jacoby, *op.cit.*, FGrH, b (suppl.), n°s 323a-334, vol., II, p. 214): 1 (*epístola de los pescadores*), 11 (véase también, 1.4).

⁸³ Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 241 ss; Robertson, *op.cit.*, "Athens' Festival...", p. 238 ss (Erígone significa "nacida prematuramente"). Erígone colgada: véase nota 47. Hsch. s.v. *Genetyllis*; Hadzisteliou-Price, *op.cit.*, *Kourotrophos*, p. 127 (se le sacrificaba un perro como acción de gracias por un alumbramiento fácil). Las fiestas de Colias de mujeres eran de tipo orgiástico, similares a las de Baco o Pan, como menciona Aristófanes y en ella estaba presente el sonido de los tambores: Ar., *Lys.*, 2. Para la trompeta tirrena, famosa a finales de la época arcaica: Gras, *op.cit.*, *Trafics*, p. 587. Para el pirata Maleas (relacionado con la fiesta de *Aiora* y las *Aletis*): Gras, *op.cit.*, *Trafics*, p. 639 ss; este autor identifica los piratas etruscos con "tirrenos" y "pelasgos" (que circularían por el Egeo desde el s.IX y durante todo el arcaísmo); sin embargo las leyendas vinculadas a ellos posiblemente recogían una tradición

Erígone y Maleos, el pirata tirreno, está el mito del rapto de Dioniso por los piratas tirrenos, narrado en el himno homérico a Dioniso.⁸⁴

La historia es de nuevo muy similar al *aition* del culto de Afrodita en Colias: el joven Dioniso raptado en un promontorio al lado del mar (*akte*, como en Colias⁸⁵) por unos piratas tirrenos, que lo toman por hijo de un rey; cuando los raptadores lo atan (como al joven de Colias, maniatado de pies y manos) la cuerda cae misteriosamente de sus manos y de sus pies, y los piratas reconocen en él a un dios; el barco se llena de ramas de viña y Dioniso transforma a los piratas en delfines negros.

En el capítulo referente a las tradiciones de familias pilias en el Ática, se aludió a este mito en el contexto de la sustitución, probablemente en época oscura, en muchos lugares, del dios Poseidón por Dioniso, ya que Melanto, uno de los piratas, era también, según un escolio a Licofrón, un epíteto de Poseidón en el Ática⁸⁶. Lo que interesa señalar aquí es que tanto las Antesterias como las Oscoforias, fiestas de Dioniso, relacionadas con el “primer vino” y la vendimia, y con “la novia” de Dioniso, Ariadna, celebraban probablemente el advenimiento del dios, que llega por mar, simbolizado con

anterior de pueblos antiquísimos, también “vagabundos” y relacionados con la piratería como los “pelasgos”: véase apéndice I a cap. 4º (agora), notas 23 y 24.

⁸⁴ *H. hom. a Dioniso*: F. Cassola (Fondazione L. Valla-A. Mondadori), p. 287 ss. Jeanmaire, *op.cit.*, *Dionysos*, p. 227-228; el himno podría remontarse al s.VI: Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult.*, p. 88 (argumento probablemente originado en Naxos: Apollod., 3.5.3); tal vez representado en el famoso vaso de Exekias en el que aparece Dioniso en una nave: Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult.*, p. 88; Guarducci, *op.cit.*, “Dioniso sul carro navale”, p. 110. Relacionadas las historias de Erígone y Maleos con la de los tirrenos que raptaron a Dioniso: Robertson, *op.cit.*, “Athens’ Festival...”, nota 122, p. 241 y Gras, *Trafics*, *op.cit.*, p. 641. Sobre esta leyenda de los piratas y Dioniso: véase apéndice II a cap. 4º, nota 53 (Ovidio, Higino); también P. Somville, *op.cit.*, “Le dauphin...”, p. 16 ss; N.J. Spivey, T. Rasmussen, “Dioniso e i pirati nel Toledo Museum of Art”, *Prospettiva*, 44, 1986, 2-8.

⁸⁵ También Maleos era un cabo de Laconia: Robertson, *op.cit.*, “Athens’ Festival...”, p. 241, nota 122; sch. Statius *Theb.*, 4.224.

⁸⁶ Apéndice II a cap. 4º, p. 242 ss. Sustitución de Poseidón por Dioniso: Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 203-204. El epíteto *Melanaigis* aplicado a Dioniso y a Afrodita; con anterioridad tal vez de Poseidón. Para los paralelismos entre Dioniso, Poseidón y Apolo Delfinio, representados todos ellos como un toro: véase más arriba, nota 58. Tal vez las “Oscoforias” fueron primigeniamente un festival de Poseidón o por lo menos tuvieron alguna relación con él, dado el vínculo del dios con Teseo y con las *Genetyllides* o *Genethliai*.

la procesión de un barco en las Antesterias, cuya introducción podría fecharse, según nuestra interpretación, en época oscura⁸⁷. Tal vez también se puede encontrar en las Osoforias la presencia de una nave (nave de velas negras de Teseo o la nave de Dioniso), si realmente el mito del rapto de Dioniso por los piratas, así como el *aition* mencionado del culto del cabo Colias, relacionado con él, pueden adscribirse a las primitivas Osoforias de Dioniso y Afrodita-Ariadna, lo que tal vez se refleja en los enigmáticos “remeros” (*kopais*) de la inscripción de los Salaminios referente a las Osoforias⁸⁸. “La nave de Teseo” (o de Dioniso) podría haber ocupado un lugar en el festival, ya que además en un *oinochoe* de época geométrica en el que se representa la aventura de Teseo y Ariadna, el atributo que llevan los jóvenes son probablemente remos⁸⁹. También en Colias están presentes los “remos”; Heródoto menciona un oráculo

⁸⁷ La hierogamia de Dioniso con la *basilinna* representaba la boda de Dioniso con Ariadna: Comentario de Ampolo a *Vida de Teseo*, de Plutarco, 19 (Fondazione L. Valla-A Mondadori); Eisner, *op.cit.*, “Ariadna...”, p. 179; Simon, *op.cit.*, “Theseus...”, p. 21; según este autor el arconte rey representa a Teseo, con lo que este héroe estaría presente también en las Antesterias. Significativamente aparecen en una representación Dioniso entronizado, *Tyche*, *Basilinna* y un hombre que se ha identificado con Teseo: J. Neils, *LIMC*, VII, 1, n° 316, p. 948. Dioniso venido por mar: Jeanmaire, *op.cit.*, *Dionysos*, p. 48 ss; Guarducci, *op.cit.*, “Dioniso sul carro navale”, p. 112; véase también de esta autora en relación a las Antesterias y el culto de Dioniso, antiquísimo en Atenas, desde época micénica: M. Guarducci, “Dioniso primaverile ad Atene”, *NAC*, 9, 1980, 37-62; M. Guarducci, “Dioniso e il loto”, *NAC*, 10, 1981, 53-69; M. Guarducci, *op.cit.*, “Dioniso sposo della regina”, *NAC*, 1982; aunque coincidimos con la autora en considerar el culto antiguo (por lo menos de época oscura), sin embargo, desde nuestro punto de vista, acentúa demasiado la influencia y el “préstamo” egipcio en el mismo. Procesión de un barco en un carro en las Antesterias, véase: apéndice a cap. 6° (*Theseion*), nota 75; barco en iconografía: Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult*, p. 99; relación de Dioniso con el mar y con el vino (asociados ambos elementos simbólicamente): M.I. Davies, “Sailing, rowing and sporting in one's cups on the wine-dark sea”, en *Athens Comes of Age*, *op.cit.*, 72-95; M. Daraki, “La mer Dionysiaque”, *RHR*, 199, 1982, 3-22.

⁸⁸ Sokolowski, *op.cit.*, *LSCG*, suppl., 1962, n° 19, lin., 46. Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol. II, p. 203.

⁸⁹ En el relato de Plutarco de la aventura cretense se alude específicamente a “la nave de Teseo”, de 30 remeros que los atenienses conservaban en Falero: Plu., *Thes.*, 23.1. Escena en un vaso de época geométrica: Eisner, *op.cit.*, “Ariadna...”, p. 170. Robertson sugiere que las *Kybernesia* y las Osoforias eran la misma fiesta en época clásica: Robertson, *op.cit.*, *Festivals...*, p. 122 (en Boedromión); desde nuestro punto de vista podría haber sido al revés: en origen las Osoforias contendrían el ritual de *Kybernesia* (en relación a un barco y a los misteriosos remeros), pero a partir de Solón, al introducirse los héroes navegantes de Salamina en la gesta de Teseo, se le habría dado más relevancia a este ritual (en el que tenía un papel importante el dios Poseidón, celebrado como Teseo el día 8), separado de las Osoforias; el protagonismo de Poseidón, quizás en Falero desde antiguo, fue sustituido por el de Dioniso, como en otros lugares de Grecia; véase nota 28 cap. anterior.

en relación a la batalla de Salamina en el que se dice que las mujeres de Colias “asarían su cebada con remos”⁹⁰. Tal vez puede descubrirse detrás de esta noticia algún ritual relacionado con los barcos.

En cualquier caso la posible presencia en las Oscoforias de Afrodita Colias, fue sustituida por la de Atenea Esciras en Falero, en el momento de la conquista de Salamina con Solón. Todo ello cuadraría también con otras noticias sobre el legislador, como la de su relación con Afrodita Pandemos, es decir Afrodita al oeste de la Acrópolis, cuyo culto probablemente reorganizó (así como la prostitución), y con la noticia de Plutarco de que Solón se ocupó especialmente de las fiestas de mujeres, entre las que estaría la de Afrodita Colias cerca de Falero. Además entre sus leyes estaban aquellas que concernían a las novias, que debían de llevar como dote una sartén para asar su cebada⁹¹. Probablemente asar cebada era característico de los rituales relacionados con las novias y la iniciación de las jóvenes al matrimonio, ya que además en Colias, donde Afrodita se encargaba específicamente de las bodas y de los partos, las mujeres estaban relacionadas con este ritual como sugiere la noticia de Heródoto. Solón regularía este tipo de prácticas, específicas de Colias, ya que según un fragmento de Cratino las *kyrbeis* de Dracón y Solón estaban de algún modo relacionados con asar cebada⁹².

Por último otro punto de contacto entre el culto de Colias de Afrodita y las Oscoforias, que puede indicar también la presencia de Afrodita en las primitivas Oscoforias, era que en ambos estaba presente el elemento del travestismo. Aristófanes llama a las *Potniai Genetyllides*, *theludriodes*, nombre que deriva de *theludrias*, “hombre afeminado”, con el que se califica a Dioniso. Además Filócoro alude a una fiesta propia de Chipre, pero

⁹⁰ Hdt., 8.96.2; Str. 9.21 (398).

⁹¹ Afrodita Pandemos y la prostitución: cap. 1º, notas 72 y 98; Ath., 13.569 d-e. Leyes sobre las mujeres y las fiestas: Plu., Sol., 21.4 y 23.1. Ley de las novias: Ruschenbusch, *op.cit.*, *Solonos Nomoi*, F 71b.

⁹² Plu., Sol., 25.1. Hdt., 8.96.2. Véase apéndice a cap. 1º, nota 9.

también del Ática, en la que se veneraba a Afrodita (identificada con Selene) y Afrodito, y tenía lugar también un ritual de travestismo. Probablemente Filócoro se refiere al culto de Colias, donde Afrodita se identifica con Hécate, diosa similar o idéntica a Selene.⁹³

No es de extrañar, de todos modos, la unión de Afrodita con Dioniso en una misma fiesta (las primitivas Oscoforias); más arriba se vio cómo, en Argos, Dioniso “Cresios” recibía culto junto a una naos de Afrodita Urania y cerca de la tumba de Ariadna (ligados posiblemente también a un ritual de travestismo); también en Mégara Afrodita *Epistrophia* recibía culto junto a Dioniso *Nyktelios*. Además los artistas áticos del s.VI representan a Dioniso junto con Afrodita, relacionados también por los poetas líricos de este mismo siglo. En los vasos aparece el dios junto con la diosa con dos niños, Eros e Himeros⁹⁴. Esta faceta de Afrodita en relación a los niños, como curótrofa, estaría presente en Colias, pero también en Atenas en su santuario de Afrodita *en kepois*, como se vio más arriba⁹⁵.

⁹³ Ar., *Th.*, 131 (*theludrias*: Hdt. 7.153, “hombre afeminado”); Dioniso “*thelumorphos*” en Delfos: Filócoro *FGrH* 328 F 7; Afrodita y Afrodito: Filócoro, *FGrH* 328 F 148 y comentario de Jacoby (véase más arriba, nota 68); Aristófanes menciona a Afrodito (*Thphr.*, *Char.*, 16.10: Hermafrodito); véase también Alciph., 2.35; Farnell, *op.cit.*, *Cults*, vol II, p. 755-6; este autor (p. 748) relaciona las Oscoforias con Afrodita-Ariadna, como hemos argumentado más arriba. Afrodito relacionado con *Genetyllis*: Pirenne, *op.cit.*, *L'Aphrodite*, p. 69, nota 309.

⁹⁴ Dioniso Cresios en Argos: véase más arriba, nota 68 y 74; Mégara: Paus., 1.40.6 (Afrodita y Dioniso de carácter ctónico: véase comentario de Musti, Fondazione, L. Valla-A. Mondadori); también en otro lugar de Mégara Dioniso Patroos y Afrodita Praxis: Paus., 1.43.4-5. Véase Farnell, *op.cit.*, *Cults*, vol. II, p. 665 (Afrodita Praxis junto a *Peitho*). Iconografía de Dioniso: T.H. Carpenter, *op.cit.*, *Dionysiac Imagery...*, p. 24 ss: las únicas mujeres nombradas con las que aparece Dioniso en vasos de figuras negras son su madre, dos ménades y Afrodita; en el Vaso François aparece Dioniso frente a Afrodita (p. 24 y 27); también en los poetas líricos, como Solon o Anacreonte, p. 25; Dioniso es representado por primera vez en el arte a principios del s.VI por Sófilos y *Kleitias*, en la escena de la boda de Peleo y Tetis, en la que aparece con Afrodita, como representantes de las funciones de ambos (el vino y el amor: p. 28) que están relacionadas (en el arte y en el pensamiento de los poetas líricos, por lo que no extraña esta unión también en festivales). Véase también: C. Isler-Kerenyi, “Dionysos con una Sposa”, *Metis*, 5, 1-2, 1990, 31-53; Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult*, p. 93 ss, 118 y 121; Shapiro, *op.cit.*, “Theseus: Aspects...”, p. 131.

⁹⁵ Afrodita como Curótrofa, relacionada con el nacimiento de niños: Hadzisteliou-Price, *op.cit.*, *Kourotrophos*, p. 128 (también en Dafni cerca de Esciron; Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 43, relación con árboles): representaciones de Afrodita dando el pecho a Eros; Willets, *op.cit.*, *Cretan Cults*, p. 284-86; Afrodita con el epíteto Curótrofa: Antología Palatina, 6.318.1; Ath., 592 d (Sófocles); Erigone y Hécate, relacionada con los perros como Afrodita en Colias o *Genetyllis*, que se identifica también con Hécate (Hsch. s.v. *Genetyllis*); Hécate como Curótrofa en Hesíodo: *Th.*, 450 ss; véase para esta diosa: Goodison, *op.cit.*, *Death*, p. 136.

Su relación con las bodas no sería tampoco sólo propia de Colias; el Santuario que se halla al sur de la Acrópolis dedicado a “*Nymphe*”, la “Novia” de Zeus Miliquio, venerado en ese mismo lugar (en Naxos es Dioniso el que lleva este epíteto), estaría consagrado a Afrodita, según La Rocca, y sería paralelo al de Trecén que se ha citado más arriba⁹⁶.

En este templo se encontró una placa votiva con la representación de dos mujeres, una con una corona de luz y un ovillo, que sería sin duda Ariadna, y otra con una flor y una rama, ambas junto a un hombre que podría ser Dioniso. Tal vez la mujer con la flor y la rama era Afrodita, conocida en Cnosos como *Antheia* (una de las ninfas de las Antesterias en Atenas) y que como sus predecesoras minoico-micénicas, Ariadna, Fedra o Helena (Dendritis en Rodas) estaría relacionada con los árboles (y los bosques), como diosa de la naturaleza; las ramas están presentes por otro lado en las Antesterias, en las que se colgaban máscaras de los árboles, y en las Oscoforias, en la rama de los *oschoi*. La Afrodita del santuario de *Nymphe*, paredra de Zeus Miliquio, sería una diosa ctónica, como Afrodita Miliquia en otros lugares, *Melaina*, analizada en otro capítulo, o Pandemos, que se veneraba en algunos sitios junto con Afrodita Urania⁹⁷. Estas dos

Colias en relación con los nacimientos: véase más arriba, p. 492; Afrodita *en kepois*: véase nota 72.

⁹⁶ La Rocca y Wycherley: véase nota 67 (el santuario estaba lleno de *loutrophoroi*, típicos de las novias). Trecén: notas 75-76 (Afrodita *Nymphia* relacionada con Teseo, con Deméter Tesmóforos, Poseidón y Zeus *Stenios*, y más hacia la costa, con el lugar llamado *Genethlion*). Relación también de la Afrodita Curótrofa mencionada en la Antología Palatina (véase la nota anterior) con la iniciación al matrimonio de los jóvenes.

⁹⁷ Para la placa votiva: Eisner, *op.cit.*, “Ariadna...”, p. 178. Afrodita *Antheia*: véase nota 63. Una de las ninfas de las Antesterias (Robertson, *op.cit.*, “Athens’ Festival...”, p. 241), fiesta en la que se veneraba a Dioniso (y Ariadna como contrapartida mítica de la *basilinna*) en relación a la renovación anual del ciclo de la vegetación al comienzo de la primavera: M. Guarducci, *op.cit.*, “Dioniso primaverile ad Atene” (Dioniso *Anthios* era venerado en el Ática, en el demo de Flia). Relación con los árboles de Ariadna, Fedra, Erigone, Helena, como diosas de la naturaleza: véase más arriba, nota 47. Afrodita-Ariadna en Amatunte venerada en un bosque sagrado (*alsos*); también en Dafni, cerca de Esciron: Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 43; para los bosques en relación con Afrodita, véase apéndice II a cap. 4º, notas 48-52 (Afrodita *Melaina*); el árbol consagrado a esta diosa y a Hermes era el mirto: Elderkin, *op.cit.*, “The Hero on a sandal”, p. 383; Paus., 1.19.2. Ramas de *oschoi*, en relación al culto al árbol: Willet, *op.cit.*, *Cretan Cults...*, p. 195-197. Antesterias: Dietrich, *op.cit.*, *Tradition...*, p. 68-69 (colgar máscaras de árboles propio de rituales de Dioniso, Afrodita y Hermes); árboles en las Antesterias también en el ritual de *Aiora*: nota 47. Afrodita ctónica conocida como Perséfone, pareja de un Dioniso ctónico: Bérard, *op.cit.*, *Anodoi*, p. 166. En Homero: hija de Zeus y Dione, II, 5.370-417;

facetas de Afrodita estarían entrelazadas más que contrapuestas, como ocurre con la relación de Afrodita y Ariadna, que a veces asume el papel ctónico en el culto. Esta dualidad podría estar presente ya incluso desde la época micénica, en Creta por ejemplo, entre la Señora del palacio (del mégaron), “Atana Potnia” y la “Potnia del laberinto”, como ha sugerido Pugliese Carratelli que identifica ésta última con Afrodita; el mégaron, sugiere este autor, asociado al “hogar”, la parte más íntima de la casa, constituye también el nexo con el mundo subterráneo, del que es imagen el laberinto, de forma que se hallan unidos el hipogeo sepulcral y el edificio sacro. En este sentido es interesante señalar la existencia en el santuario de Afrodita (Afrodita-Ariadna según las fuentes) en Amatunte de una tumba descubierta recientemente, que señala también un culto funerario junto al templo de la diosa. Es posible, por tanto, que esta dualidad de Afrodita “celestes-funeraria” tenga sus raíces, muy antiguas, en esta divinidad, conocida por fuentes posteriores como Afrodita-Ariadna, que puede estar reflejada también en el oinochoe de Tragliatela del s.VII, con dos figuras que representan a una misma divinidad, o en la placa votiva del santuario de *Nymphe* que mencionamos más arriba. En este sentido es interesante también señalar que posiblemente el primer culto de Afrodita en Atenas se sitúa, como se verá más adelante, en una cueva (lugar de acceso al mundo subterráneo), en la ladera de la Acrópolis, sede del culto a la diosa del “palacio”, Atenea.⁹⁸

Hes., *Th.*, 188 ss: hija de Urano; Afrodita Miliquia: véase nota 67; *Melaina*: véase apéndice II a cap. 4º: notas 32, 48, 52. Afrodita Pandemos y Urania entrelazadas: Pirenne, *op.cit.*, “Epithètes...”, p.156 (véase más arriba, nota 74).

⁹⁸ Para Afrodita ctónica o funeraria, véase la nota anterior. G. Pugliese Carratelli, “Labyrinthos e megaron”, en *Studi in onore di E. Bresciani*, Pisa, 1985, 445-460; Ariadna-Afrodita (tumba de Ariadna y santuario de Afrodita) en Argos: Paus., 2.23.7-8; en Amatunte: Plu., *Thes.*, 20 (Ariadna murió en el parto); A. Hermay, “Le culte d'Aphrodite à Amathonte”, *RDAC*, 27, 1988, 101-109; A. Hermay, “La tombe du Sanctuaire d'Aphrodite à Amathonte”, *RDAC*, 33, 1994, 197-210 (el santuario es del s.VIII y la tumba es incluso anterior, del Geométrico I de Chipre). M. Menichetti, *op.cit.*, “L'oinochoe di Tragliatella...”, pp. 28-29.

En el capítulo 6º se vio la relación de Afrodita del oeste de la Acrópolis conocida como Pandemos, instaurada según algunos por Teseo, según otros por Solón, con los estadios de formación de la polis y el sinecismo, como en otros lugares⁹⁹, lo cual no impide pensar que esta diosa ya estaba presente, seguramente con un carácter más bien ctónico, por esta zona de Atenas en la que existe una gran profusión de lugares de culto muy antiguos relacionados con ella. Cerca de los santuarios de Afrodita Pandemos y *Nymphe*, que compartían la misma sacerdotisa, estaría el de Blaute, probablemente la propia Afrodita asociada a Egeo, al que se rendía culto en el Egeon situado en las cercanías; también se encuentra en el suroeste de la Acrópolis el templo de Afrodita “*eph* Hipólito”, y divinidades similares como las ninfas de la colina de las ninfas un poco más al oeste del Areópago, donde se veneraba a las Erinias (por lo menos con seguridad desde el s.VII), que según un escolio a Sófocles, eran iguales a Afrodita.¹⁰⁰

Esta presencia de Afrodita en Atenas puede remontarse a la época oscura. Según Elderkin Afrodita llega a la ciudad desde Chipre en los momentos de los primeros contactos. Generalmente se asume este origen chipriota para la diosa. Dietrich propone que los micénicos que llegaron a la isla la identificaron con su *wanassa*. Allí encontrarían a una divinidad de origen oriental, tal vez fenicio, “Aporodita”. También Lévêque asume este “recorrido” para la diosa en época oscura, momento en el que se difundiría por el Egeo, vinculándose a cultos anteriores como el de Ariadna.¹⁰¹

⁹⁹ Véase cap. 6º, p. 382 ss (especialmente, nota 107). Pandemos establecida por Teseo: Paus, 1.22; Solón: véase cap. 1º, nota 72.

¹⁰⁰ Misma sacerdotisa para Afrodita Pandemos y *Nymphe*: Oikonomides, *op.cit.*, *Kourotrophos*, p. 8; Wycherley, *op.cit.*, “Minor Shrines...”, p. 294. Blaute, en relación con Afrodita: Elderkin, *op.cit.*, “The Hero on a Sandal”; Santuario de Afrodita e Hipólito: Pirenne, *op.cit.*, “Epithètes...”, p. 45; Diod, 3.62; igual al de Trecén: La Rocca, *op.cit.*, “Una teste femminile...”, p. 441. Colina de ninfas: M. Ervin, *op.cit.*, “Geraistai...”; Wycherley, *op.cit.*, “Minor Shrines...”, p. 287; véase sobre todos estos cultos y esta zona Beschi: cap. 6º, notas 96-97 y 102. Erinias: cap. 4º, nota 105 (sch. S., OC., 42). Para *Nymphe*: Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, p. 361.

¹⁰¹ Elderkin, *op.cit.*, “The Hero on a Sandal”, p. 382. Dietrich, *op.cit.*, “Tradition...”, en *The Greek Renaissance...*, Hägg ed., 1983, p. 87 ss; Dietrich, *op.cit.*, *Tradition*, p. 80; Lévêque, *op.cit.*, *Bêtes...*: p. 180 (en Citera, a principios del s.XI; también en Creta y en Eretria en época

El santuario del norte de la Acrópolis de Afrodita y Eros al que llegaban las Arréforas (o por lo menos, a sus inmediaciones), parece muy antiguo, más incluso que el culto de Afrodita al oeste de la Acrópolis, donde posiblemente fue precedida por divinidades ctónicas del estilo de las ninfas. En el santuario del norte de la Acrópolis la diosa era probablemente conocida como “Afrodita *en kepois*”, como posteriormente en el Iliso, y su culto procedía probablemente de Chipre, ya que allí la diosa era venerada como *Hieroskepia*.¹⁰²

En el capítulo siguiente se van a analizar otras conexiones de Afrodita en el Ática; lo que interesa señalar aquí es cómo la relación antiquísima de la diosa con Hermes es reemplazada en muchos casos *por su vínculo con Dioniso*, el dios del vino y las Oscoforias. A este dios también se le atribuyó como árbol sagrado el mirto de Afrodita y de Hermes; además, como la diosa *Epitragia*, estaba relacionado con las cabras.¹⁰³

arcaica); Bérard, *op.cit.*, *Anodoi*, p. 123. Para los contactos con Chipre véase: Coldstream, *op.cit.*, *Geometric Greece*, p. 46 (contactos de Atenas con Chipre en el s.X) y p. 67 (en Chipre se refugiaron muchos aqueos tras la caída del mundo micénico). Desborough, *op.cit.*, *The Last...*, p. 196 ss (micénicos asentados allí); Deborough, *op.cit.*, *The Greek Dark Ages*, p. 340-341 (influencia de Chipre en cerámica protogeométrica de Atenas, en la 2ª mitad del s.IX y s.X); véase también West, *op.cit.*, “The rise of the Greek epic”, p. 171, nota 116 (Afrodita, divinidad nueva en el panteón homérico, probablemente emigra desde Chipre en época oscura); también J. Karageorghis, *La grande déesse de Chypre et son culte à travers l'iconographie de l'époque néolithique au VIème s.a.C*, Lyon-Paris, 1977, p. 113. Postula, sin embargo, un origen cretense: G. Pugliese Carratelli, “Afrodita cretese”, *SMEA*, 20, 1979, 131-141; este autor identifica a Afrodita con la Potnia del laberinto de las tablillas micénicas, en la que generalmente se reconoce a Ariadna (véase más arrib, nota 46); de este autor también: G. Pugliese Carratelli, *op.cit.*, “Labyrinthos e Megaron”, p. 45. Confluencia de varias tradiciones en el origen de Afrodita: P. Friedrich, *The Meaning of Aphrodite*, Chicago-London, 1978, p. 52.

¹⁰² Santuario del norte de la Acrópolis de Afrodita y Eros: O. Broneer, *op.cit.*, “Eros and Aphrodite...”, p. 53 y O. Broneer, “Excavations of the North Slope of the Akropolis”, *Hesperia*, 4, 1935, 109-188 (p. 126); Bérard, *op.cit.*, *Anodoi*, p. 124. En el Iliso: Paus., 1.19.2; tal vez fue establecida allí por los Pisistrátidas. Pirenne postula que el apelativo de “en los jardines” se habría dado primero a Afrodita en el Iliso y de allí habría pasado a la Acrópolis (*op.cit.*, *L'Aphrodite*, p. 65); sin embargo el hecho de que en Chipre se conociera con este epíteto (Pirenne, *op.cit.*, *L'Aphrodite*, p. 342; A. Motte, *Prairies et jardins de la Grèce Antique. De la Religion à la Philosophie*, Bruxelles, 1973, p. 123), indica que tal vez la diosa, cuya procedencia de Pafos de Chipre ya se reconoce en Homero (Hom. *Od.*, 8.266-369; Pirenne, *op.cit.*, *L'Aphrodite*, p. 309 ss), se estableció desde el principio (al norte de la Acrópolis) con este epíteto.

¹⁰³ Relación antiquísima de Afrodita con Hermes, sustituido por Dioniso: Dietrich, *op.cit.*, *Tradition*, p. 85; Dietrich, “Tradition...2, en *The Greek Renaissance...*, Hägg ed., 1983, p. 88; Hermes de madera con ramas de mirto en la Acrópolis dedicado por Cécrope en el templo de Atenea Polias: Paus., 1.27.1; Elderkin, *op.cit.*, “The Cults of the Erechtheion”, p. 122; según

Por último si Afrodita fue venerada en esta fiesta junto con Dioniso, Ariadna y Teseo, posiblemente en su santuario del cabo Colias, cercano a Falero, habría que considerar otro aspecto de la diosa, ya mencionado: su relación con el mar y la navegación, y por tanto, con el comercio y elementos “extraños” o extranjeros; este sería el caso de otros santuarios costeros de época arcaica, asociados también con diosas de la fertilidad y la curotrofia como el de Ilitía en Amniso (Creta), frecuentados por mujeres, pero también por navegantes y comerciantes, y en torno a los que se organizaba también la prostitución.¹⁰⁴ En Atenas la prostitución está presente en torno al culto de Afrodita al oeste de la Acrópolis, reorganizado por Solón; esta Afrodita era muy similar y probablemente la misma que la de la costa, Epitragia y podemos suponer que en origen las diosas *Genetyllides* o Afrodita *Genetyllis* de Colias. La relación de la diosa en este lugar con elementos extraños o extranjeros está recogida por Aristófanes que se llama a las *Genetyllides* “*theos xenikos*”, probablemente no porque su culto fuera reciente

este autor tal vez existía allí en origen un culto de Afrodita, lo que podría ser plausible, dada la relación de Afrodita con los pilares de Hermes (véase Pirenne, *op.cit.*, *L'Aphrodite*, p. 67 ss), que en el caso del de la Acrópolis había sido hecho, según Pausanias, por Dédalo que también fabricó la imagen que de Afrodita que Teseo recibió de Ariadna y dedicó en Delos (véase más arriba, nota 56; F. Frontisi-Ducroix, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris, 1975, p. 96); Hermes en relación con las Cecrópidas y las arréforas (como Hermes Erictonio; para Arreforias véase cap. siguiente, nota 30) en la Acrópolis: Kiilerich, *op.cit.*, “The Olive Tree Pediment...”, p. 18. Hermes, dios venerado por los Cérices, que podrían también tener un vínculo con Dioniso: véase cap. anterior, nota 74; relación también antigua de Afrodita con Poseidón: apéndice II a cap. 4º, nota 31 (nota 48: Afrodita en las Apaturias); Relación de Dioniso con la cabra, que le era sacrificada probablemente en las Antesterias: Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 100, Robertson, *op.cit.*, “Athens' Festival...”, p. 220 (en Antesterias); relación de Afrodita con las cabras: nota 59. Mirto asociado a Dioniso: C. Kerényi, *Eleusis. Archetypal Image of Mother and Daughter*, London, 1967, p. 64. Dioniso, Afrodita y Hermes en un oinochoe de las Antesterias: H. Metzger, *Recherches sur l'imagerie athénienne*, Paris, 1965, p. 66.

¹⁰⁴ Relación de Afrodita con el mar: Jeanmaire, *op.cit.*, *Dionysos*, 321. En Chipre Afrodita era protectora de la artesanía y el trabajo de metal: Dietrich, *op.cit.*, *Tradition*, p. 85. También esta faceta es propia de Atenea, y específicamente de Atenea Esciras que sustituye a Afrodita en Atenas; Atenea Esciras, artesana: Calame, *op.cit.*, *Thésée...*, p. 347. Ilitía en Amniso: N. Marinatos, “Cults by the Seashore...”, en *The Role of Religion...*, Hägg ed., 1996; véase sobre Afrodita relacionada con el mar, los navegantes el comercio y la prostitución en santuarios costeros en época arcaica: A. Aloni, “Osservazioni sul rapporto tra schiavitù, commercio e prostituzione sacra nel mondo arcaico”, *Index*, 11, 1982, 257-263 (en Naucratis, Salamina de Chipre, en Mileto, Corinto).

(vimos más arriba que muy antiguo), sino por esa relación con los extranjeros y comerciantes; de ahí que probablemente se fuera identificando con el tiempo con las diversas divinidades extranjeras femeninas orientales como Astarté o la “tardía” *Hagne* Afrodita, diosa de un *orgeon* del Pireo, asentada, según Ferguson sobre un culto anterior.¹⁰⁵

Cuando Afrodita se estableció en Atenas, probablemente en la época oscura, se asoció a las Cecrópidas, Aglauro, Herse, Pandroso, divinidades similares que estaban también muy vinculadas a Hermes, como la diosa¹⁰⁶. Los Salaminios, posiblemente también instalados en Atenas en época oscura, como se vio en el capítulo anterior, detentaban el sacerdocio de las Cecrópidas, y organizaban las Oscoforias, en las que según nuestra interpretación, estaría presente Afrodita. Es pues muy probable que esta familia se ligara también entonces a la diosa, lo que encaja con su posible *status* de extranjeros en esos momentos y su relación con el mar, la navegación, así como con la figura de Teseo, como se postuló más arriba, y tal vez también con la familia de los *Philaidai*.

Podría ser indicativo de estas relaciones el hecho de que Tucídides, pariente de Cimón de los Filaidas, del demo de Halimunte (junto a Falero y Colias) tuviese relación también con Egina, lugar en el que, como en Colias, existía también un *genos* de nombre *Koliadai*. Según Heródoto, Milciades de los Filaidas tenía ancestros en Egina, cuyos héroes míticos, los Eácidas se relacionaron, probablemente en época posthomérica, con

¹⁰⁵ Prostitución: véase nota 91. Epitragia también relacionada con el mar, ya que se representaba a Afrodita sobre una cabra con carácter marino: Pirenne, *op.cit.*, *L'Aphrodite...*, pp. 35-36. *Theos xenikos*: Ar., *Nu*, 52 y sch; Hsch., s.v. *Kolias*. *Hagne* Afrodita, diosa siria: véase más arriba, nota 71.

¹⁰⁶ Relación de Afrodita con las Cecrópidas en ceremonias como las Arreforias: Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 39 ss. Cecrópidas y Hermes: véase P. Brulé, *op.cit.*, *La fille*, pp. 44-46. También en Salamina de Chipre, lugar de culto por antonomasia de Afrodita, Aglauro era venerada en el mes Afrodisión, en el que se relacionaba la fiesta con el sacrificio de un hombre: P. Brulé, *op.cit.*, *La fille*, p. 32; profusión de importaciones áticas en Salamina de Chipre en el s.IX: J.N. Coldstream, “Amathus tomb NW 194: the Greek pottery imports”, *RDAC*, 1995, 187-198, p. 195.

Áyax de Salamina. Además en Egina fue enterrado también *Chairion* que pertenecía a los Salaminios, en el s.VI. En Egina también se rendía culto a Afrodita junto al mar. Además, allí también tenían lugar enfrentamientos rituales similares a los de Colias o Argos.¹⁰⁷

Concluyendo se puede afirmar que las Oскоforias tuvieron una larga trayectoria hasta la fecha del decreto de los Salaminios (s.III) y que, como otros festivales, experimentó cambios, especialmente en el momento de la conquista de Salamina en el s.VI, que conllevó una reorganización importante de la fiesta y la introducción de una nueva diosa, quedando relegada al plano de la leyenda Ariadna y desapareciendo del festival Afrodita, aunque conservara su culto en Colias (también en la leyenda de Teseo); esto provocó las contradicciones de la fiesta que han dado lugar a múltiples debates¹⁰⁸.

Afrodita juega un papel importante en la formación de la polis, papel que es reconocido por el propio Solón al instituir la como Pandemos al oeste de la Acrópolis, aunque posiblemente allí ya con anterioridad habría desempeñado un papel político. Sin embargo la diosa (que tiene un indudable carácter ctónico, orgiástico, en relación a la fertilidad, pero también a la guerra e iniciación de efebos) no “puede competir” con Atenea como diosa “cívica”, representante de la polis de Atenas.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Tucídides: Davies, *op.cit.*, *Athenian propertied...*, p. 231 ss (Plu., *Per.*, 11.1 y Arist., *Ath.*, 28.2). *Koliadai* en Egina: Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 305. Hdt., 6.35. Véase cap. anterior, nota 57. Afrodita en Egina: Paus., 2.29.6 (cerca del mar); Plu., *Quaest. Gr.*, 44: Afrodisias en relación a una fiesta de Poseidón en la que se comía en silencio, como en las Antesterias; véase Pirenne, *op.cit.*, *L'Aphrodite*, p. 176 ss. El promontorio de Colias en Atenas, donde se veneraba a Afrodita, conectada con Hebe, estaba frente a Egina: Famell, *op.cit.*, *Cults*, vol., II, p. 744. Enfrentamientos rituales en Egina y Argos similares a los de Colias: Rodríguez Adrados, *op.cit.*, *El mundo...*, p. 118. Afrodita Colias en Egina: Pauly, RE, Bd XI.1, col., 1075.

¹⁰⁸ Debates principalmente sobre si era o no una fiesta de Dioniso: Deubner (fiesta de Dioniso), *op.cit.*, *Attische Feste*, p. 142? y Jacoby (fiesta de Atenea Esciras, que no tenía nada que ver con Dioniso), *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), nºs 323a-334, vol I, p. 285 ss y vol II, p. 193 ss.

¹⁰⁹ Afrodita en los momentos iniciales de organización de la polis y en relación a la guerra: cap. 6º, p. 382 ss. Atenea, diosa también ctónica, relacionada con la fertilidad y la procreación (con Erictonio y las Cecrópidas): P. Brulé, *op.cit.* *La fille*, (capítulo I); también Bancroft, *op.cit.*, *Problems*, pp. 104-107.

“Atenea Esciras” es una “mezcla” de ambas, un “compendio” entre la diosa de Salamina (Esciras), la Atenea de la polis de Atenas (“Polias” en la Acrópolis) y Afrodita, relacionada con la iniciación de los jóvenes y la fertilidad¹¹⁰. Por otra parte la sustitución de Afrodita por Atenea no resulta extraña, ya que ambas diosas estarían asociadas en varios lugares, como en la propia Atenas (en las Arreforias y en la Acrópolis), e incluso serían idénticas en otros como Gortina. En definitiva, la reorganización de estos cultos y festivales con ocasión de la conquista de Salamina se entiende dentro del proceso de una progresiva “urbanización de los cultos” por parte de la ciudad de Atenas, no sólo en relación a Salamina, sino también con respecto a divinidades de la costa del Ática y festivales cuyo vínculo con la ciudad se fortalece ahora y se hace aún más público y oficial, del mismo modo que la familia, el *genos* de los Salaminios, que se hacía cargo de ellos desde tiempo ancestrales.¹¹¹

¹¹⁰ Atenea Esciras recibía por parte de los Salaminios como sacrificio una oveja preñada en Memacterión: véase capítulo anterior, nota 55.

¹¹¹ Véase para las similitudes de Afrodita y Atenea: Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 39 ss (especialmente, p. 51: Afrodita, diosa oriental tutelar de las ciudades, del amor y de la guerra). Afrodita en la Acrópolis: véase más arriba, nota 102. Para la definición y apropiación del territorio costero (Falero) y de Salamina a través de los cultos: F. de Polignac, *op.cit.*, “Divinités régionales...”, p. 30.

CAPÍTULO 9º

Las Esciras y la vía a Eleusis

En los dos capítulos anteriores se ha visto cómo la conquista de Salamina conllevó la introducción de la diosa Atenea Esciras y de algunos héroes procedentes de Salamina, asentados en Falero (también en Atenas, donde se instala Eurísaces), lo que afectó a una serie de cultos de la costa y probablemente a una fiesta en la que estaba presente el travestismo, como se desprende de los relatos de Plutarco de las *Vidas de Teseo y de Solón*. También supusimos que la fiesta en cuestión eran las Oскоforias, celebradas en Falero, porque en ellas se conjugaba el elemento de la fertilidad (como acción de gracias por la vendimia) con la iniciación de los jóvenes de ambos sexos, simbolizada en el ritual del travestismo. Además ésta es precisamente la festividad de la que se encargaba el *genos* de los Salaminios, que se ocupaba también del culto de la diosa salaminia Atenea Esciras y que fue reorganizado en estos momentos.¹

En Atenas existía otra fiesta en torno a la que hay una mucha confusión, por su gran complejidad, y en la que, según las fuentes, estaría presente Atenea Esciras, las Esciroforias, que daban además su nombre al mes “Esciroforión”². Esta festividad, cuya relación con la diosa Esciras parece “tenue”, está más bien ligada y organizada en torno a un lugar llamado “Esciron” en la vía a Eleusis, cuyo nombre parece que no deriva de la diosa y del héroe salaminio Esciro, sino del personaje del mismo nombre de Mégara, donde también había unas rocas Escironias, y que se vio implicado en un momento dado

¹ Véase capítulo anterior. Plu, *Thes.*, 21-23; Plu., *Sol.*, 8. Para las Esciroforias como fiestas de integración del territorio: Polignac, *op.cit.*, “divinités régionales...”, p. 30.

² Véase Deubner, *op.cit.*, *Attische Feste*, p. 40 ss. Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 143 ss; Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 156 ss. Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 22 ss; Jeanmaire, *op.cit.*, *Couroi*, p. 267 ss; Calame, *op.cit.*, *Thésée*, p. 246 ss. Jacoby, con una recopilación de las fuentes: *FGrH* b (suppl.), nºs 323a-334, vol I, p. 285 ss y vol II, p. 193 ss.

en la guerra de Ateneas con Mégara por Eleusis (probablemente como se verá más adelante, en los estadios finales del proceso de sinecismo).³

En este capítulo vamos a adentrarnos en las Esciroforias o Esciras, y en este lugar, “Esciron”, porque además de enlazar con el problema de Salamina y la diosa Esciras, concierne también a otro lugar fronterizo, la vía a Eleusis y Eleusis mismo cuya relación e integración conflictiva en la polis de Atenas supuso un proceso complejo en el que se vieron afectados fiestas y cultos y que desembocó en la incorporación de los Misterios a la ciudad de Atenas, como se verá en el próximo capítulo.

El primer problema que se plantea con respecto a la fiesta es el de su nombre, porque si éste, “Esciroforias” o “Esciras”, deriva de la diosa, como se verá más adelante (aunque el de la diosa pueda derivar de la tierra blanca calcárea), entonces hay que suponer que la fiesta (y el mes) cambió su nombre en el momento de la reorganización soloniana del calendario, si aceptamos que fue efectivamente entonces (s.VI) cuando se introdujo a Atenea Esciras desde Salamina⁴. Caben otras posibilidades, como suponer que este lugar había adquirido su nombre directamente por la presencia allí de este tipo de roca calcárea, por el que se denomina a la diosa Esciras en Salamina y a las rocas Escironias en Mégara y en Salamina, lo que llevaría a postular la posibilidad de la existencia de una diosa Esciras en el Ática desde tiempos ancestrales (ligada a la etimología de “tierra calcárea”), o simplemente la existencia de este material, “*ge skiros*”, allí junto al Cefiso

³ Esciron de Mégara: Plu., *Thes.*, 10 (para los megarenses era una figura positiva); según otra versión, recogida también por Plutarco, Teseo mató a Esciron no en el momento de su viaje a Atenas desde Trecén, sino cuando recobró Eleusis de manos de los megarenses. Para las rocas Escironias en Mégara y Salamina: véase cap. 7º: nota 51 y Jacoby, *FGrH*, b (suppl.), nºs 323a-334, vol II, p. 202; véase más abajo nota 9.

⁴ Para todo este problema de la etimología, véase Jacoby, *FGrH op.cit.*, b (suppl.), nºs 323a-334, vol., II, p. 200 ss (“Esciras” tiene su nombre por la diosa Atenea Esciras, así como “Esciroforias”, por la leyenda etiológica de Teseo que llevó la imagen de Atenea hecha de tierra blanca calcárea: p. 202); véase cap. 7º, nota 51. Introducida desde Salamina en el momento de la reconquista de la isla: véase cap. 7º, nota 54; véase Str., 9.1.9.

ateniense y su papel en algún ritual relacionado con la fiesta⁵. Otra posibilidad es que la fiesta (y el mes) adquiriera su nombre del héroe megarenses Esciron que luchó en la guerra de Atenas contra Mégara por Eleusis y que estaba enterrado en este lugar. Esciro se identificaba también con un adivino procedente de Dodona enterrado en el *heroon* o finalmente un “adivino de Eleusis”. Probablemente el lugar, sede de un *heroon*, desde fechas remotas, dedicado en principio al adivino de Dodona de nombre desconocido, como se verá más adelante, se asoció en el momento de la guerra de Atenas contra Mégara por Eleusis con el personaje de Mégara, Esciron, que se identificó con el profeta de Dodona⁶. En cualquier caso y aunque la presencia del héroe megarenses Esciron en el lugar sea anterior a la introducción de la diosa Atenea Esciras desde Salamina, como posiblemente ocurrió, no es probable que la fiesta, en la que se habría introducido, ya desde antes, el *aition* de las guerras con Eleusis, cambiara su nombre por un personaje contrario a Atenas, Esciron (y menos aún, el mes).⁷

⁵ La tierra caliza era utilizada para mejorar el suelo, aunque no está probado que “*skiros*” fuese usado en este sentido en la fiesta: Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol II, p. 203 y 205. Según B.C. Dietrich (“A Religious Function of the Megaron”, *Rivista Storica dell'Antichità*, 1, 1973, 1-12), en la fiesta de mujeres de las Esciras en las que probablemente se tiraban objetos en una cueva en Esciron (sigue a Deubner, *op.cit.*, *Attische Feste*, p. 40 ss), éstos estarían hechos de tierra calcárea, el material por otra parte conectado con los ofrendas depositadas en el culto de las cuevas (desde época minoico-micénica); de ahí el nombre de *skira*, es decir objetos sagrados de este material depositados en una cueva (pp. 8-9). También Brumfield propone la posibilidad de que en las Esciras tuviera lugar una ceremonia en la que se utilizara una mezcla de tierra calcárea como fertilizante para cubrir el grano (*op.cit.*, *The Attic Festivals...*, p. 174). Desde nuestro punto de vista, aunque en las Esciras hubiese un ritual de fertilidad en el que estuvieran presentes objetos con “poder” fertilizante, ello no implica que éstos se llamaran *skira* (por lo menos antes de la introducción de Atenea Esciras en el festival), pues, además, este tipo de ritual fertilizante se daría también en otras fiestas como las Tesmoforias (o las Arreforias donde se llevaban “panecillos”: para esta fiesta véase más abajo nota 30), en las que no hay ninguna mención de este material.

⁶ Esciron de Mégara: Plu., *Thes.*, 10; Paus., 1.39.6 (Esciron, polemárcos y Niso como rey, similar tal vez a la división de tareas que supusimos en relación a Teseo y Menesteo: cap. 3º, p. 158); Paus., 1.44.6 (véase comentario de L. Beschi y D. Musti, Fondazione L. Valla-A. Mondadori). Adivino de Dodona implicado en la guerra entre Eleusis y Atenas: Paus., 1.36.4 (levantó el templo de Atenea Esciras de Falero). Adivino de Eleusis: véase Sud., s.v. *skiros* y Harp., s.v. *skiron*.

⁷ Guerra contra Eleusis, *aition* de las Esciroforias, pero también de las Boedromias y los Misterios: Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 147-148; véase para las luchas contra Eleusis, especialmente en relación a las Boedromias (con Ión como protagonista): cap. 5º, nota 52. Probablemente en el “*Erecteo*” de Eurípides que relata la guerra entre Atenas y Eleusis, se pueden descubrir elementos tanto de las Panateneas como de las Esciroforias (véase

Jacoby, que acepta la etimología para Esciras de “tierra blanca”, calcárea, señala que no necesariamente en el Esciron de Atenas o en Falero existía este material, ya que en Ática el nombre, así como los cultos (de la diosa y del héroe) habían sido importados de Salamina (en Falero) y de Mégara (en la vía a Eleusis). Por otro lado, las leyendas que vinculan a Esciras con la tierra calcárea, la tierra blanca (como la de Teseo cuando fabricó la imagen de la diosa) en Atenas, así como el conocimiento de estas zonas rocosas de Salamina y Mégara, implica que Esciras y Esciro de Salamina y Esciron de Mégara fueron introducidos en Atenas no como simples nombres sino con el conocimiento de su relación con las zonas rocosas y con este tipo de material⁸. De ahí que tal vez en un momento dado se eligiera a Esciron de Mégara (y no a otros héroes megarenses), asociado allí con una zona rocosa, periférica y fronteriza, para establecerlo en Esciron en la vía a Eleusis, que había sido durante mucho tiempo zona agreste y fronteriza entre Atenas y Eleusis.⁹

apéndice a cap. 6º, nota 64). Véase también Robertson, *op.cit.*, *Festivals...*, pp. 20-21. Existe otra posibilidad que sería la integración en Atenas de la diosa salaminia Esciras en fechas más remotas (por ejemplo en época oscura o submicénica, en el momento del trasvase de los predecesores de los “Salaminius”); esta posibilidad se ha descartado al aceptar la unión estrecha postulada entre la conquista de la isla en el s.VI y el trasvase de los cultos salaminios en ese momento reflejado por ejemplo en el Vaso François o en el personaje posthomérico, Eurísaces: véase cap. 7º (otros motivos llevan a rechazar esta hipótesis, como la poca relevancia de la diosa en la leyenda etiológica de las Oscoforias, lo que, como se argumentó en el capítulo anterior, implica un protagonismo en el festival posterior con respecto al de Dioniso, Teseo o Ariadna).

⁸ Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol., II, p. 202. Leyenda de Teseo que fabricó la imagen de Atenea de tierra blanca: Phot. y Sud., s.v. *skiros*.

⁹ Para héroes megarenses: Paus., 1.39 ss. Rocas Escironias en Mégara: zona fronteriza ya que en Eurípides, “*Heraclidas*”, 860, Euristeo es perseguido hasta las rocas Escironias (al oeste de Mégara, entre ésta y el Istmo: véase comentario de J. Wilkins (*Euripides, Heraclidae*, Oxford, 1995, p. 166); véase también Str. 9.1.4; Hdt., 8.71 y Plin., *HN*, 4.23; Paus., 1.44.10: tumba de Euristeo en la vía Escironia, cerca de un templo de Apolo, en los confines de territorio con Corinto; tal vez las rocas Escironias de Mégara tenían relación con un tipo de piedra blanca para construcciones (*lithos konchites*): Paus., 1.44.6 (véase comentario de L. Beschi y D. Musti, Fondazione L. Valla). Posiblemente Esciras, tierra o rocas blancas en Salamina y en Mégara (utilizadas posiblemente para la construcción y como fertilizante) y relacionadas en esos lugares con la diosa y los héroes (salaminio y megarenses) del mismo nombre, y probablemente también con zonas fronterizas y agrestes, pasó con este significado al Ática, a “Esciron” en la vía a Eleusis; cerca de allí estaban presentes también las rocas (en Dafni donde había una roca no trabajada, en bruto: Paus., 1.36.7), lo que no significa que éstas se llamaran “Esciras” desde antes de la introducción del héroe megarenses en ese lugar.

La fiesta y el mes, sólo existentes en el Ática¹⁰, cambiaron por tanto su nombre o en el momento de las luchas finales por Eleusis en el que tal vez se instala al héroe Esciron allí, o con la introducción de Atenea Esciras a comienzos del s.VI, lo que desde nuestro punto de vista es más plausible, teniendo en cuenta, como supone Jacoby, que el festival derivaba efectivamente su nombre de la diosa salaminia (como señalan las fuentes) y que Solón reorganizó el calendario ateniense, además de dirigir la incorporación de la isla. Esto lleva a plantearse cuál pudo ser con anterioridad el nombre de "Esciroforión". La fiesta de Esciras se celebraba el día 12 del mes¹¹. Dos días después, el 14 se llevaban a cabo las Bufonias o *Dipolieias*, que aparecen ya en Aristófanes, en el s.V, como anticuadas¹². En algunos lugares del Egeo, como Delos o Tenos, está documentado el nombre del mes "*Bouphonion*". Tal vez así se denominaba también en Atenas con anterioridad a Solón ya desde antes de la migración jonia, momento en el que este nombre de mes y estas fiestas se extendieron por el Egeo y en la costa de Asia Menor, como fue el caso de otras fiestas como las Antesterias o las Apaturias.¹³

¹⁰ Esto podría significar que no anteceden a la migración jonia, aunque no es del todo significativo, ya que las Arreforias tampoco se celebran fuera de Atenas (para esta fiesta véase más abajo, nota 30) y sin embargo son allí ancestrales. Desde nuestro punto de vista las Esciroforias (probablemente con otro nombre) era una festividad agraria antiquísima ligada a los dioses acropolitanos, aunque con una historia compleja y adaptaciones a lo largo de varios siglos (el hecho de que esté presente el *aition* de las luchas con Eleusis muestra su antigüedad, anterior a la época arcaica). Fuera de Atenas sólo se conoce el mes "Esciroforión" en lasos, donde fue probablemente insertado por influencia ateniense: G. Plugiese Carratelli, "Supplemento Epigrafico di lasos", *ASAtene*, 29-30, 1967-68, 437-486, pp. 455-456; J. y L. Robert, "Bulletin Épigraphique", *REG*, 86, 1973, p. 70 y 166-7.

¹¹ Sch. Ar., *Ec.*, 18. Plu., *Moralia*, 350 a. Mikalson, *op.cit.*, *The Sacred*, p. 170.

¹² Ar., *Nu.*, 984-5 (*archaia*); el 14 de Esciroforión, sch. Ar., *Pax*, 419; Et.Mg. 210.30 y Ann. Gr. Bekker, 238.21; fiesta también de Atenea: sch. Ar., *Nu.*, 985; Teofrasto en Porph., *Abst.*, 2.28-30; Paus., 1.24.4; véase Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 136 ss; T.L. Durand, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris, 1986 (se conmemoraba la primera vez que se mató un buey); Elderkin, *op.cit.*, "The Cults of the Erechtheion"; Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 8 ss; Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 162 ss.

¹³ Mes "*Bouphonion*": Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 143, nota 32; Pauly, RE Bd. III.1, col. 1057 (en Tenos y Delos donde corresponde al ático Metageitnión, el mes siguiente a Hecatombeón); también N. Robertson, "The Riddle of the Arrhephoria at Athens", *HSCPh*, 87, 1983, 241-288 (p. 283); aunque también pudo denominarse Plinterión, ya que en Tasos y Paros el mes siguiente a Targelión era, en lugar de Esciroforión, Plinterión: Robertson, *op.cit.*, "The Riddle...", p. 282; Salviat, *op.cit.*, "Une nouvelle loi thasiènne...", pp. 216-219. Antesterias: Th., 2.15.4; Apaturias: Hdt., 1.147.2.

Burkert postula la relación esencial entre las Bufonias y las Esciras, como fiestas ambas de inversión y trastrocamiento del orden establecido coincidiendo con el último mes del año y celebradas casi consecutivamente, el 12 y el 14 de Esciroforión.¹⁴

Las Bufonias celebradas en la Acrópolis se denominaban también *Dipolieias* ya que en ellas se realizaba el sacrificio del toro en honor de Zeus Polieo (padre de Atenea Polias) en su altar de la Acrópolis, que, según una tradición, había sido levantado por Atenea. Este ritual de matar un toro con la doble hacha (o *labrys*) es de origen antiquísimo y estaba presente ya en la religión minoico-micénica¹⁵. En otro capítulo postulamos que el culto de Zeus en la Acrópolis, aunque muy antiguo, es posiblemente posterior al de Erecteo-Poseidón y Atenea, ya que, además, los sacerdotes de éstos pertenecían al antiguo y ancestral *genos* de los Eteobúadas, mientras que el de Zeus Polieo se elegía en la (o las) familia(s) de Céricas, probablemente de menor rango¹⁶. Tal vez el sacrificio de un toro en la Acrópolis en las Bufonias, ligadas al final de la cosecha en verano, estuvo en origen, en tiempos remotos, asociado a Poseidón(-Erecteo), como sugiere Elderkin que señala esta posibilidad dada la antigüedad del culto del dios en la Acrópolis y el epíteto que recibe en Hesíodo, *taureos ennosigaios*¹⁷. Además, como se

¹⁴ Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 143.

¹⁵ Atenea, fundadora de altar de Zeus Polieo (a propósito de la disputa entre Atenea y Poseidón, en la que se menciona que éste dios fue el primero en llegar al Ática: Apollod., 3.14.1); Hsch., s.v. "*Dios thakoi*"; Sud., s.v. "*Dios psephos*"; Durand, *op.cit.*, *Sacrifice et labour...*, pp. 20-21. Relación del *labrys* o doble hacha con el "laberinto", como imagen del palacio de Cnosos: Duchemin, *op.cit.*, "Le thème...", p.44; Herberger, *op.cit.*, *The Thread of Ariadne...*, p. 29 ss (laberinto deriva de *labrys*, doble hacha); véase también Willets, *op.cit.*, *Cretan Cults*, pp. 82 y 112 ss (según este autor el ritual de las Bufonias procedería de Creta); Nilsson, *op.cit.*, *Minoan*, p. 123 ss (2ª ed., revisada, 1968); Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 9 (en el mundo minoico y micénico). Véase para Bufonias también: Hsch. y Sud., s.v. *Bouphonia*.

¹⁶ Véase cap. 2º, notas 19 y 20. Céricas en Bufonias: Clidemo, *FGrH* 323 F 5 (Ath., 14.666 a-b); véase cap. 4º, nota 73. De todas formas el culto de Zeus en la Acrópolis estaría presente ya por lo menos desde principios del arcaísmo y probablemente bastante antes; según Elderkin ("The Cults of the Erechtheion", p. 123) el Hecatompodon pertenecería en principio a Zeus antes que a Atenea (como en Dodona); este autor postula que el culto de Atenea es posterior al de Zeus; sin embargo todos los indicios, como el del sacerdocio de los Eteobúadas o la noticia de que la diosa levantó el altar de Zeus Polieo (véase más arriba, nota 15) apuntan a que Zeus fue posterior a Atenea.

¹⁷ Elderkin, *op.cit.*, "The Cults of the Erechtheion", p. 113-116. Casa de Atenea y Erecteo en la Acrópolis: apéndice a cap. 6º (*Theseion*), notas 62, 64, 65; también nota 19, cap 2º (Poseidón-

vio en otro capítulo, en el pasaje de la *Iliada* en el que se menciona el sacrificio anual realizado por los *couroi* de los atenienses a Erecteo (probablemente con ocasión de las Panateneas) se asociaba el sacrificio de un toro al dios Poseidón-Erecteo de la Acrópolis.¹⁸

En otros capítulos señalamos la sustitución en varios lugares de Grecia del dios Poseidón por dioses más jóvenes, como Apolo Delfinio y Dioniso o el propio Zeus, tal vez en las Apaturias (fiestas en Atenas de Zeus y Atenea Fratrios), como puede sugerir la presencia de Poseidón Fratrios y Zeus Patroos en la fratría de los *Labyadai* (que recuerda al *labrys* o doble hacha) en Delfos, o de Poseidón "Pater" en Eleusis.¹⁹

Erecteo en la Acrópolis); epíteto de Poseidón: Hes., *Sc.*, 104. Bufonias ligadas al final de la cosecha en verano: Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 142; Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 44 (Esciroforión, mes de cosecha del grano). Garland, *op.cit.*, "Religious Authority...", p. 107), postula, como consecuencia de la gran antigüedad de las Bufonias, que el culto de Zeus Polieo era también ancestral en la Acrópolis; sin embargo, si la celebración pudo estar ligada en origen a otro dios, la supuesta antigüedad de Zeus Polieo en la Acrópolis no resulta tan sólida. Véase también Pausanias, 1.28.10: fue precisamente en el reinado de Erecteo (el héroe identificado con Poseidón) cuando se inició el sacrificio de un toro en las Bufonias.

¹⁸ Véase apéndice a cap. 6º (*Theseion*), pp. 410-411, notas 62 y 64. Hom., *Il.*, 2.545 ss (toros y corderos sacrificados a Erecteo en la Acrópolis). Jeppesen, *op.cit.*, *The Theory...*, p. 28 ss (IG II² 1146; E., *Erecteo*, fr., 65, 92-94, Austin)

¹⁹ Véase capítulo anterior, pp. 474-475, nota 33. Cook, *op.cit.*, *Zeus*, vol II, part 1: procesión a Delfos desde Atenas, en la que los que encabezaban la procesión llevaban una doble hacha: p. 628 (sch., Esquilo, *Eu.*, 13); en Delfos presencia de la doble hacha con caracteres minoicos: p. 628; *labrys*, epónimo de *Labyadai*, p. 629, nota 4; relación con *labyrinthos*, p. 629; fratría de *Labyadai*, sacrificaba a Poseidón Fratrios, p. 233 (véase cap. 2º, nota 14). Poseidón Pater en Eleusis: Paus., 1.38.6. En este sentido se entiende que la fiesta de las Bufonias o del sacrificio de un toro con la doble hacha estuvieran consagradas en otros lugares a Dioniso (en lugar de Zeus), como en Tenedos o en *Ioulis* de donde era Simónides; de Simónides se conserva un fragmento (en Ath., 10.456 c-d) en el que se alude a este ritual en relación a Dioniso; véase Nilsson, *op.cit.*, *Minoan*, p. 228. En Atenas mismo Dioniso era venerado posiblemente en forma de toro como *Boukolos* en el *Boukolion* donde se celebraba la hierogamia sagrada de la *basilinna* con el dios en las Antesterias (véase cap. anterior, notas 58 y 87); esta fiesta, celebrada en honor de *Dioniso* (celebrada el día 12 del mes Antesterión, como las Esciroforias, el 12 de Esciroforión), en la que se comía y se bebía en silencio, rito asociado a la llegada de Orestes, tiene sus similitudes con las fiestas de *Poseidón* en Egina en la que se comía en silencio y se rememoraba la vuelta de los que lucharon en Troya (véase más abajo, nota 29). Otras fiestas que tal vez en principio estaban asociadas al dios agrario Poseidón, como posiblemente las Haloa de Deméter celebradas en el mes de Poseidón (Robertson, *op.cit.*, "The Origin...", p. 236; Sfameni, *op.cit.*, *Misteri...*, pp.291-2; Eustacio menciona una procesión en honor a este dios: *Il.* 9.530), luego se relacionaron con Dioniso (Brumfield, *op.cit.*, *The Attic Festivals*, p. 104 ss; Sfameni, *op.cit.*, *Misteri...*, p. 289; sch. Luc., *Dimeretr.*, 7.4, pp. 279-80 Rabe).

En las Esciras también estaba presente Poseidón-Erecteo, o por lo menos su sacerdote que se desplazaba junto con el de Atenea Polias y el de Helios hacia el lugar llamado Esciron, probablemente a un templo que había en las cercanías de Atenea, Poseidón, Deméter y Perséfone.²⁰

Es posible que las “Esciras”, fiesta agraria en origen relacionada con el final de la cosecha, tal vez como acción de gracias (en eso sería paralela a las Osoforias, acción de gracias por el final de la vendimia), se hubiese utilizado para asociar los en principio cultos agrarios acropolitanos, de Poseidón-Erecteo y Atenea con los eleusinos como forma de ligar a Atenas esta localidad (Eleusis), cuya integración fue un proceso largo y conflictivo, como recoge la tradición de las distintas guerras, *aition*, por otra parte de las Esciroforias.²¹

La complejidad tanto de esta fiesta, dedicada según testimonios contradictorios (ya en la antigüedad) a Deméter y Perséfone o a Atenea Esciras, como del lugar de culto, “Esciron”, en el que se desarrollan, como se verá más adelante, varios rituales además de la procesión mencionada, como el “*hieros arotos*”, el ritual purificadorio del “*Dios*

²⁰ Para la procesión: Lisimáquides, *FGrH* 366 F 3 (Harp., y Sud., s.v. *skiron*; Filócoro *FGrH* 328 F 14); templo de Atenea, Poseidón, Deméter y Perséfone: Paus, 1.37.2; Deubner, *op.cit.*, *Attische Feste*, p. 47. Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 24.

²¹ Acción de gracias por la cosecha: véase Dietrich, *op.cit.*, “A Religious Function...”, p. 6, nota 31; también Parke, *op.cit.*, *Festivals*, pp. 158-9 (este mes en relación con la cosecha, véase más arriba, nota 17). Robertson no relaciona las Esciras y Esciroforión con la cosecha como otros autores, sino con la trilla: *op.cit.*, “The Origin...”, p. 236 (fiesta de Esciras asociadas al dios Poseidón); véase también de este autor “Athena’s Shrines...”, *op.cit.*, p. 52 ss, donde sugiere que “*skiron*” significaba en origen un tipo de viento necesario para la trilla que blanqueaba el grano (en sí la palabra tendría relación con “*skeirs*” germánico que significa simplemente “blanco”) y *Erechtheus* (que provendría de *ereiko*), el “trillador”; sin embargo es preferible la relación de la palabra con la tierra blanca, calcárea, relacionada ya en la antigüedad etimológicamente con Atenea Esciras (véase más arriba nota 9 y nota 51 del cap. 7°); para Erecteo y Erictonio véase nota 66, apéndice a cap. 6° (*Theseion*). Guerras de Atenas con Eleusis, *aition* de las Esciroforias: véase más arriba nota 7. Intercambio de los cultos agrarios eleusinos y acropolitanos: Elderkin, *op.cit.*, “The Cults of the Erechtheion”, p. 115-116 (Immarado de Eleusis, venerado al pie de la Acrópolis -Clem. Al., *Prot.*, 3.45.1; Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 148-, era también un héroe, como Erecteo, relacionado con los bueyes); véase también N. Papachatzis, *op.cit.* “The Cult of Erechtheus...”, según este autor los ritos de fertilidad habrían estado ligados a Erecteo y Atenea en la Acrópolis hasta que declinan como consecuencia de la anexión de Eleusis en el s.VII y la promoción de Deméter y de Perséfone (p. 179).

kodion”, y otras prácticas relacionadas con la adivinación, el juego de dados..., muestra una larga historia de culto en la que la introducción de la diosa Atenea Esciras formaría parte de los últimos estadios.²²

También en las Oscoforias se planteaba la duda sobre si era una fiesta de Dioniso o de Atenea Esciras²³. Posiblemente como en éstas, en las Esciras, se introdujo a la diosa salaminia en la vía a Eleusis, además de Falero, no sólo porque en ella ya estaría probablemente instalado Esciron, héroe epónimo (aunque procedente de Mégara), sino fundamentalmente porque, como en las Oscoforias, Atenea Esciras sustituía a otra divinidad femenina, que, desde nuestro punto de vista, era de nuevo la misma Afrodita, ya que en las Esciras también estaba presente el travestismo, en este caso femenino en la fiesta de mujeres, así como otros elementos (diatribas e insultos como en Colias) que hacen plausible esta hipótesis²⁴. Por otro lado, la relación de Afrodita con Deméter y Perséfone no es casual, pues se daba también en Halimunte (culto de Deméter Tesmóforos y de Afrodita Colias), así como en Pianopsión en las fiestas de las Oscoforias y las Tesmoforias de Halimunte, celebradas unos días más tarde. En el contexto de las Tesmoforias se invocaba además a las *Potniai Genetyllides* del entorno de Afrodita de Colias²⁵. También al oeste de la Acrópolis se da esta asociación que es además muy antigua; allí se rendía culto a la diosa eleusina Deméter *Chloe* junto a *Kourotrophos* (Gea) y a Afrodita Pandemos, y *Peitho*, relacionadas, estas dos últimas,

²² Fiesta de Deméter y Perséfone o de Atenea Esciras: *St. Byz.*, s.v. *skiros*; también en *sch. Ar., Ec.*, 18; *sch. Ar., Th.*, 834. “*Hieros arotos*”: *Plu., Praec. Coniugalia*, 144 a-b; ritual del “*Dios kodion*”: *Sud.*, s.v. Para las prácticas de adivinación y el juego de dados, véase más abajo, nota 53.

²³ Véase cap. 8º, p. 466 ss.

²⁴ Esciron procedente de Mégara en la vía a Eleusis: nota 6; Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol I, p. 292. Travestismo en las Esciras: *Ar. Ec.*, 18 ss (38: marido salaminio de una de las mujeres); Vidal-Naquet, *op.cit.*, *Le chasseur*, p. 166. Afrodita en relación al travestismo: véase cap. 8º (Oscoforias), nota 38. “*Diatribas*” en Esciron: *St. Byz.*, s.v. *skiros*; Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol I, p. 287; en Colias: cap. 8º (Oscoforias) nota 78.

²⁵ Véase cap. 8º, p. 469 (notas 10 y 13) y más abajo, nota 26.

con casas de prostitución. En otros capítulos se ha sugerido que la diosa Afrodita pudo estar asentada en esta zona desde fechas remotas, aún antes de adquirir, en los primeros estadios de la polis o con Solón, su epíteto de "Pandemos". En inscripciones tardías se alude a una misma sacerdotisa para Afrodita Pandemos y *Nymphe* y otra para Deméter, Curótrofa y *Peitho*.²⁶

De este modo, como se ha señalado más arriba, la relación en Esciron de las diosas eleusinas Deméter y Core con los dioses acropolitanos no se entiende únicamente como un simple contrato que acercaba ambas localidades a través de sus dioses principales después de una larga contienda, sino también en el contexto de una fiesta agraria (posiblemente de acción de gracias por la cosecha), en la que se habría introducido desde antes el *aition* de las guerras con Eleusis, y en la que estarían implicados los dioses acropolitanos con atribuciones agrarias, como Poseidón-Erecteo y tal vez Atenea, pero también, como se verá ahora, Afrodita.

El lugar, Esciron, era en principio una zona fronteriza, límite del espacio civilizado y cultivado, relacionado por ello con elementos iniciáticos; espacio de marginalidad y de licencia, en el que estarían presentes también aspectos relativos a la guerra. Allí se habría instalado a esta diosa, Afrodita, asociada con muchos de los elementos arriba mencionados, pero también, como se verá más adelante, venerada en origen en la misma Acrópolis como sugiere Elderkin, además de los santuarios de su entorno, al norte o al

²⁶ Paus, 1.22.3; véase cap. 1º, nota 98; cap. 6º, p. 382 ss. Misma sacerdotisa: Oikonomides, *op.cit.*, *The Two Agoras*, p. 8. Para esta relación y asociación de Afrodita con Perséfone en otros lugares como en Locros: Ch. Sourvinou-Inwood, "Persephone and Aphrodite at Locri: A model for personality definitions in Greek religion", *JHS*, 98, 1978, 101-121. Quizás pueden ser significativo de estos paralelismos y asociación de los cultos de Afrodita y Deméter y Perséfone, los hallazgos en el santuario de Deméter y Perséfone en Acrocorinto (situado junto a uno de las *Moirai* -Paus., 2.4.6-, divinidades identificadas con Afrodita en Atenas: Paus., 1.19.2), de *likna* (cestas o "cunas") con panecillos y pequeñas pelotas: A. Brumfiel, "Cakes in the liknon. Votives from the Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth", *Hesperia*, 66, 1997, 147-172.

oeste de la misma²⁷. Afrodita se había establecido además, como se vio en el capítulo anterior, en la costa (en Colias y Falero), como lugar limítrofe, y marginal, propicio para la iniciación al matrimonio y a la guerra.²⁸

Esta posible asociación primera del dios acropolitano Poseidón-Erecteo con Afrodita, también diosa “acropolitana”, pero desplazada (en la procesión y en el culto) hacia los lugares agrestes y limítrofes, como Esciron, encajaría con la relación conocida en otros lugares de Grecia entre ambos dioses. En Egina por ejemplo, donde el culto de Afrodita coincidía en muchos aspectos con el de Colias, las “Afrodisias” tenían lugar en el contexto de una fiesta de Poseidón, en la que se comía en silencio y se recordaba la vuelta de los que partieron a Troya; en ellas también tenían un papel las *hetairai*, como en Colias o al oeste de la Acrópolis en relación a Afrodita, pero también, como se verá ahora, en Esciron.²⁹

Además en el mes de las Esciras y las Bufonias, Esciroforión, se celebraba también en Atenas (y tal vez en otros demos como en Erquia) una fiesta, similar a las Esciroforias y a las Tesmoforias como señala el tan discutido escolio de Luciano y Clemente de Alejandría, las Arreforias, en las que de nuevo las protagonistas eran la diosa acropolitana Atenea junto con las Cecrópidas y probablemente *Afrodita* en su santuario del norte de la Acrópolis; en este caso también hay un desplazamiento hacia el lugar de la

²⁷ Para Afrodita en la Acrópolis y al norte de la misma, en su santuario “*en kepois*”: véase cap. anterior, notas 102 y 103. Santuario del oeste: véase nota anterior.

²⁸ En Colias: Paus., 1.1.5; en Falero como Epitragia: Pirenne, *op.cit.*, *L'Aphrodite*, p. 37.

²⁹ Afrodita y Poseidón en Orcómeno de Arcadia: véase apéndice II cap. 4º, nota 32. Egina: véase cap. 8º, nota 107. Afrodita en Egina: Paus., 2.29.6 (cerca del mar); Plu., *Quaest. Gr.*, 44 (*Moralia*, 301 e-f): Afrodisias en relación con una fiesta de Poseidón en la que se comía en silencio (como en las Antesterias) y en la que estaban presentes las *hetairai* (Ath., 13.588 e y 59 f: la *hetaira Phryne* en el festival de Poseidón; festival de Poseidón en Tenos: Str., 10.5.11); véase Pirenne, *op.cit.*, *L'Aphrodite*, p. 176 ss. El promontorio de Colias en Atenas, donde se veneraba a Afrodita, conectada con Hebe, estaba frente a Egina: Farnell, *op.cit.*, *Cults*, vol. II, p. 744. Enfrentamientos rituales en Egina y Argos similares a los de Colias: Rodríguez Adrados, *op.cit.*, *El mundo...*, p. 118. Afrodita Colias en Egina: Pauly, RE, Bd XI.1, col., 1075.

iniciación, el santuario “límitrofe” (con respecto a la Acrópolis) de Afrodita o sus inmediaciones.³⁰

³⁰ Para las Arreforias véase: Paus., 1.27.3 (véase comentario de L. Beschi y D. Musti, Fondazione L. Valla-A. Mondadori, p. 364; véase para la traducción también *Pausanias. Description de la Grèce*, tomo I, ed., Les Belles Lettres, Paris, 1992); Harp., s.v. *arrepheirein*; en Esciroforión: Et. Mag., 149.13; Mikalson, *op.cit.*, *The Sacred*, p. 167 (en Erquia el día 3 se hacían sacrificios a Curótrofa, Atenea Polías, Aglauro, Zeus Polieo y Poseidón, posiblemente en relación con las Arreforias: Daux, *op.cit.*, “La grande Démarchie...”, p. 618; Jameson, *op.cit.*, *BCH*, “Notes...”, p. 156; Robertson, *op.cit.*, “The Riddle...”, sugiere que estos sacrificios son de la fiesta de Plinterias, p. 281, ya que en el calendario de Tórico aparecen las mismas divinidades en relación a este festival; para el calendario de Erquia, véase también: Sokolowski, *op.cit.*, *LSCG*, 1969, nº 18). Véase: Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 150 ss; Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 39 ss; Jeanmaire, *op.cit.*, *Couroi*, p. 264 ss; Brélich, *op.cit.*, *Paides*, p. 231 ss y 267-273; Bérard, *op.cit.*, *Anodoi*, p. 117-125; N. Robertson, *op.cit.*, “The Riddle...”; P. Brulé, *op.cit.*, *La fille*, p. 79 ss; L. van Sichelen, “Nouvelles orientation dans l'étude de l'arrhéphorie attique”, *AC*, 56, 1987, 88-102; Pirenne, *op.cit.*, *L'Aphrodite*, p. 48-59; G. Donnay, “L'arrhéphorie: initiation ou rite civique? Un cas d'école”, *Kernos*, 10, 1997, 177-205. Sch. Luciano, 275.23 Rabe; Clem. Al., *Prot.*, 2.17.1; Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), nºs 323a-334, vol I, p. 288. Recientemente se ha puesto en duda que el destino de las arréforas fuese el santuario de Afrodita “en los jardines” mencionado por Pausanias (E. Kadletz, “Paus. 1.27.3 and the Route of the Arrhephoroi”, *AJA*, 86, 1982, 445-446, seguido por Robertson y Brulé -un témenos en el Iliso-, así como van Sichelen, Pirenne, Donnay -una cueva al norte de la Acrópolis), sino más bien un lugar en las cercanías del santuario de Afrodita (posiblemente una cueva, la de *Kourotrophos*, según Pirenne, *op.cit.*, *L'Aphrodite*, p. 57, y Donnay, *op.cit.*, “L'arrhéphorie...”, p. 196; Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, pp. 72 y 75); sin embargo, desde nuestro punto de vista, la alusión de Pausanias a Afrodita y su santuario del norte de la Acrópolis venerada allí con Eros (Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, p. 228: destino de las arréforas), no es casual o circunstancial, sino que tiene su sentido en el contexto de las Arreforias. Existen varios motivos para pensarlo; por un lado los objetos que llevaban las arréforas eran posiblemente representaciones de serpientes y falos (véase más arriba el escolio a Luciano), presentes en este santuario de Afrodita al norte de la Acrópolis; además la fiesta tiene muchas similitudes con la de *Lanuvium* en Roma (Brulé, *op.cit.*, *La fille*, p. 95 s), que según Propertio (4.8.13-16), aunque estaba dedicada a Juno oficialmente, también lo estaba a *Venus*. Esta dualidad puede estar presente en las Arreforias en Atenea (la diosa “cívica”, como Juno) y Afrodita (diosa de lo “marginal”). Posiblemente la fiesta, que se remonta a la época micénica, momento en el que estarían presentes Atenea y las Cecrópidas (las princesas, hijas de Cécrope), incorporó más tarde, en época oscura, a Afrodita asentada en Atenas en esos momentos (véase cap. 8º, p. 502, nota 101); la diosa se vinculó con las Cecrópidas y con la misma Atenea (cap. 8º, notas 106 y 109). Por otro lado, desde nuestro punto de vista, no es incompatible el significado iniciático de la fiesta (Brulé), con su relación con la renovación del año nuevo (Donnay). Por último, en el caso de que la alusión de Pausanias fuera circunstancial y se suprimiera a Afrodita del festival, habría que volver a plantearse un probable papel de la diosa en el mismo, dada las similitudes de la fiesta con las Esciroforias (como se va a desarrollar en este capítulo), en nuestra opinión fiesta de Atenea y Afrodita (además de Poseidón), en la que posiblemente también estaban presentes el juego de pelota (en Esciron: véase nota 46) y otros elementos relacionados con Afrodita, cuyo santuario de Dafni, cerca de Esciron, tiene muchas similitudes con el del norte de la Acrópolis (véase nota 38); la relación de Afrodita con los árboles (además de los elementos fálicos) en ambos santuarios, por ejemplo, que podría asociarse con la rama de pino que las arréforas probablemente recibían a cambio de la cesta que transportaban es una de estas similitudes (rama de pino: Donnay, *op.cit.*, “L'arrhéphorie...”, p. 200; Robertson, lo rechaza, *op.cit.*, “The Riddle...”, p. 255; este autor supone que volvían con una piedra envuelta en pañales). Además, Afrodita y Eros aparecen en una representación del nacimiento de Erictonio (mito de las Arreforias); también en un hydria del s.V se encuentra la figura de Afrodita sentada mirando un pájaro junto a una niña dispuesta a lanzar una pelota y otra figura femenina con una rama, lo que puede aludir al juego de pelota de las arréforas: Pirenne, *op.cit.*, *L'Aphrodite*, p. 59; Bérard, *op.cit.*; *Anodoi*, pp. 34-37 (p. 37: nacimiento de

Puede ser significativo el hecho de que se venerara también en este mes, Esciroforión, a *Hagne Afrodita*, la diosa siria de Delos y Atenas, que, aunque es mucho más tardía, era heredera de un culto anterior.³¹

Más arriba aludimos a la sustitución de Poseidón-Erecteo por Zeus en la Acrópolis donde es establecido como *Polieo* por la misma Atenea. Se ha mencionado varias veces el papel esencial que juega Zeus en época arcaica en Atenas no sólo en la Acrópolis (y en otros lugares elevados, como en el monte Himeto), sino también un Zeus ctónico, conocido con el epíteto Miliquio, celebrado en las Diasias o en Memacterión y asociado al rito purificador del “*Dios kodion*” o “vellón de Zeus”, que se llevaba a cabo en Eleusis (por el daduco) y en las *Esciroforias*³². En este sentido no es probablemente una casualidad que junto al lugar llamado Esciron hubiese un culto a *Zeus Miliquio*, asociado a las higueras, en el que fue purificado Teseo y donde Fítalo había acogido a Deméter³³. De nuevo por este lado se puede integrar la relación primigenia de la fiesta con Afrodita, pues, como se vio en el capítulo anterior, no sólo era conocida como paredra de Zeus Miliquio en otros lugares (en Trecén y Epidauro), sino que en la propia Atenas la divinidad *Nymphe* del suroeste de la Acrópolis, identificada, según algunos con Afrodita, hacía pareja también en su santuario con Zeus Miliquio³⁴. Posiblemente el culto a Zeus Miliquio en época arcaica puede encontrarse también en las cercanías del Iliso, en relación a las Diasias, pero además al oeste de la Acrópolis cerca de Afrodita Pandemos, Gea Curótrofa y Deméter *Chloe* con quien compartía en fechas posteriores el mismo

Eríctonio) y ARV² (J.D. Beazley, *Attic Red-Figure Vase-Painters*, 2ª ed., Oxford, 1963, 1147, 61 (hydria del s.V).

³¹ Véase cap. 8º, nota 71.

³² Véase cap. 2º, p. 62. “*Dios kodion*”: Sud., s.v.; Oikonomides, *op.cit.*, *The Two Agoras*, p. 33 ss. Diasias: véase cap. 8º, sobre las Oscoforias, nota 19 y cap. 7º, sobre Salamina, nota 55. Véase también cap. 4º, nota 88.

³³ Paus., 1.37.2-4; Plu., *Thes.*, 12.1. Para Zeus en el Himeto: cap. 2º, nota 16.

³⁴ Afrodita junto a Zeus Miliquio en Trecén y Epidauro, Dioniso Miliquio en Naxos, paredro de Ariadna (-Afrodita) y *Nymphe* junto a Zeus Miliquio en Atenas: véase cap. 8º, nota 67.

sacerdote, el *diophante*³⁵. Probablemente en esta zona se llevaba a cabo también un ritual paralelo de nuevo a otro de las Esciras, el “*hieros arotos*” que bajo la Acrópolis era realizado por la familia de los *Bouzygai*, cuyo héroe epónimo, *Bouzyges*, fue el primero en uncir un buey a un arado. Según Plutarco el primer “*hieros arotos*” fue el de Esciron, anterior al de Eleusis y el de Atenas. No está claro si los *Bouzygai*, que se ocupaban del culto a Zeus en el Paladio, en principio seguramente un dios ctónico similar a Miliquio, se encargaban de los tres “*hieroi arotai*” o sólo del ritual al pie de la Acrópolis. En cualquier caso es significativo que esta ceremonia en Atenas se realizara en las cercanías de los cultos de Deméter Cloe, Afrodita Pandemos y Gea Curótrofa (y por tanto también de Zeus Miliquio) y que Epiménides el purificador con conexiones con el Peloponeso donde estaba vinculado al culto a Zeus, a Afrodita y a las ninfas, y cuya estatua se estableció en el Eleusinio, también al oeste de la Acrópolis, se identificara con *Bouzyges*. Precisamente este ritual del “*hieros arotos*” es otro punto de contacto con Afrodita, pues según la explicación de Plutarco sobre el mismo la ceremonia estaba relacionada con la fertilidad de los cultivos vinculada a las bodas y la procreación concernientes a la diosa Afrodita. De nuevo, como en Colias y en los cultos analizados el capítulo anterior, se encuentran asociados la boda y el parto o los nacimientos al culto de Afrodita.³⁶

³⁵ Posibilidad del culto a este Zeus ctónico en el Iliso: cap. 4º, pp. 198-199. *Diophante*: Oikonomides, *op.cit.*, *The Two Agoras*, pp. 10-12.

³⁶ “*Hieros arotos*”: Plu., *Praec. Coniugalia.*, 144 a; véase cap. 4º, nota 78. Epiménides identificado con *Bouzyges*: Serv., *Georg.*, 1.19 (la primera mención de este personaje aparece en Laso de Hermione que trabajó para Pisístrato: Shapiro, *op.cit.*, “Oracle mongers...”, p. 341); Paus, 1.14.4 (estatua de Epiménides en el Eleusinio); Hsch., s.v. *Bouzyges*; véase también Sfameni, *op.cit.*, *Misteri*, p. 379. Brumfield, *op.cit.*, *The Attic Festivals...*, p. 63; este autor sitúa los tres “*hieroi arotai*” en Pianopsión, en relación a las Proerosias; Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 158 (también lo sitúa en Pianopsión, en época de arado y siembra); véase para el *Bouzygion*: Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, p. 2. Para los *Bouzygai*, véase cap. 4º, nota 39. Afrodita asociada a las bodas y los nacimientos: cap. 8º, p. 491 ss (nota 78). Afrodita venerada como diosa de las bodas (en Trecén por ejemplo Hipólito ofrece su cabello en el santuario de Afrodita *Kataskopia*: Paus., 2.32.1) en varias ciudades del Peloponeso y unida allí a Zeus: La Rocca, *op.cit.*, “Una testa femminile...”, p. 442.

Si, como estamos postulando, Afrodita precedió a la diosa Atenea Esciras en las “Esciroforias”, habría que averiguar si existía un culto a la diosa por esta zona. En el relato de Pausanias de la vía a Eleusis se menciona en torno al Cefiso, después de la descripción de Esciron, el lugar de la purificación de Teseo por Fitalo y el santuario en las cercanías de Poseidón, Atenea, Deméter y Core, que podría estar relacionado con la llegada de la procesión desde la Acrópolis en las Esciroforias³⁷. A continuación y antes de pasar a la zona de Eleusis, es decir antes de cruzar la antigua frontera o borde con esta localidad, se describen otros dos santuarios, de Apolo y de Afrodita, en Dafni. Allí la diosa estaba relacionada con los árboles, como Afrodita “*en kepois*”, con *Peitho* y también, a propósito de la noticia mencionada arriba del “*hieros arotos*”, con la procreación y la fertilidad.³⁸

Las Esciroforias contaban con varias ceremonias, algunas de las cuales tenían un carácter agrario, como la del “*Dios kodion*”, una práctica purificatoria, pero posiblemente también propiciatoria de los cultivos; o el mencionado “*hieros arotos*” en este lugar, claramente relacionado con la fertilidad de la tierra, que quizás era lo mismo que las prácticas que Estrabón llama “*epi Skiroi hieropoia*” (aunque tal vez lo primero se llevaba a cabo en Pianopsión, época de arado y siembra, y ésto último en Esciroforión)³⁹. También la celebración de mujeres, dedicada según las fuentes a Deméter y Core o a Atenea Esciras, procuraba tanto la fertilidad del campo como la de los hombres, lo que generalmente se asociaba a prácticas iniciáticas, dentro de las que se entiende el

³⁷ Paus., 1.36-37. Ver más arriba, nota 19.

³⁸ Paus., 1.37.6-7. Para Afrodita en Dafni véase Pirenne, *op.cit.*, *L'Aphrodite*, pp. 73-74: culto similar al de Afrodita “*en kepois*” (se representaba también apoyada en un árbol) pero también relacionada con *Peitho* y con las palomas, como Afrodita Pandemos (véase más arriba, nota 30 para la representación de Afrodita sentada mirando el vuelo de un pájaro y en relación al juego de pelota); procreación y fertilidad: p. 380; Hadzisteliou-Price, *op.cit.*, *Kourotrophos*, p. 127; Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 43 (relación con los árboles, como Afrodita “en los jardines”).

³⁹ “*Dios kodion*” y “*hieros arotos*”: véase más arriba, notas 32 y 36. “Ceremonias sagradas en Esciron”: Str., 9.1.9: Jacoby, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol I, p.287; vol 2, p. 206 (tal vez en relación a la fiesta de mujeres).

travestismo, presente en ellas. En “La Asamblea de mujeres” de Aristófanes se alude, en el contexto de las Esciras, a que las mujeres se disfrazaron poniéndose barbas postizas; una de ellas tenía por marido a un Salaminio⁴⁰. No está claro dónde tenía lugar esta fiesta de mujeres. Probablemente en época clásica se llevaba a cabo en el Tesmoforion de Atenas, como en el Pireo donde también se celebraba⁴¹. Pero tal vez en origen pudo estar vinculada al mismo lugar de Esciron, pues además allí, en el Cefiso ateniense, era donde tenía lugar el ritual del *gephyrismos* de la procesión de los Misterios, en el que un hombre (vestido de mujer) o una mujer (*porne*) lanzaban insultos contra los que iban en la procesión. También Esciron era lugar de reunión de las *pornai* (en torno a Afrodita Pandemos en Atenas y presentes en Egina en la fiesta de Afrodita y Poseidón) y tenían lugar diatribas e insultos. Éstos, característicos de las fiestas de mujeres, tienen en principio un claro papel en relación a la fertilidad en el contexto de fiestas agrarias. En el capítulo anterior se vieron este tipo de enfrentamientos rituales de ambos sexos y de diferentes edades en el contexto de los ritos de Colias y de las Oscoforias.⁴²

⁴⁰ Fiesta de mujeres dedicada o a Deméter y Perséfone o a Atenea Esciras: véase más arriba notas 2. Brumfield, (*op.cit.* *The Attic Festivals*: véase más arriba, nota 5) dice que es un festival de Deméter asociado a Atenea por error: p. 156 ss. Travestismo de mujeres: nota 24; los maridos pagaban los gastos de la fiesta de mujeres: Brumfield, *op.cit.*, *The Attic Festivals...*, p. 165; Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 145; véase también Sfameni, *op.cit.*, *Misteri*, p. 259 ss.

⁴¹ Esciras en el Pireo en el Tesmoforion: Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol II, p. 205; Sokolowski, *op.cit.*, *LSCG*, 1969, n°36, p. 69; Esciras en otros demos como *Paiania*, en el s.V, donde tal vez se celebraban en el Eleusinio: Brumfield, *op.cit.*, *The Attic Festivals*, p. 163; Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, p. 26, nota 81; Sokolowski, *op.cit.*, *LSCG*, suppl., 1962, n° 18, pp. 45-46. También en Maratón: Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol II, p. 223 (allí en conexión con Curótrofa y los Tritopátores); Sokolowski, *op.cit.*, *LSCG*, 1969, n° 20, p. 46 ss (calendario de la Tetrápolis). Posibilidad de que la ceremonia de las mujeres fuera en Esciron: Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol II, p. 221.

⁴² *Gephyrismos*: Hsch., s.v. *gephyris*; sch. Ar., *Pl.*, 1014; Ar. *Ra.*, 391-394; Str., 9.1.24; Ch. Picard, “Les luttes primitives d’Athènes et d’Eleusis”, *Rev.Hist.*, 166, 1931, p. 2: insultos desde el puente del Cefiso ateniense, en el que por otra parte también se llevaban a cabo ceremonias nupciales como la del ofrecimiento del cabello (Paus, 1.37.3); G. Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis...*, p. 256 (este autor postula que sería en el Cefiso eleusino no en el ateniense); Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 278; C. Kerényi, *op.cit.*, *Eleusis...*, p. 65; N.J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1974, p. 214. Diatribas, insultos y otras actividades como adivinación y juego de dados en las Esciras: véase más arriba, nota 24; también Chirassi, *op.cit.*, “*Paides e Gunaikes...*”, pp. 32-33 y 44 ss; Versnel, *op.cit.*, *Inconsistencies...*, p. 238. Insultos y otros rituales parecidos en el contexto de fiestas agrarias de mujeres: A.

No se sabe mucho más de la fiesta de mujeres en la que estos elementos estarían presentes. Por un escolio de Luciano y por Clemente de Alejandría que comparan o engloban en un mismo tipo de ritos las Tesmoforias, las Esciroforias y las Arreforias, posiblemente porque en todos ellos se llevaba a cabo un ritual de tipo ctónico relacionado con depositar objetos (con carácter fertilizante) en *megara* o zonas subterráneas, que se relacionaba en la leyenda con el rapto de Core (y el porquero Eubuleo), se ha supuesto que en las Esciras las mujeres dejaban en una cueva (*megara*) las representaciones de animales (cerdos) y serpientes y órganos genitales masculinos, y eran recobrados meses más tarde en las Tesmoforias y esparcidos por el campo como fertilizantes⁴³. Brumfield, aunque no acepta (como muchos otros, entre ellos Jacoby) esta alternancia, sí supone que lo común de las tres fiestas consistiría en arrojar objetos y recobrarlos con una finalidad de propiciación de la fertilidad⁴⁴. En las Arreforias, las niñas bajaban (a un lugar subterráneo, a una cueva, probablemente el santuario mismo de Afrodita o cerca de él) llevando una cesta de la que no podían mirar el contenido y en la que se ha supuesto que irían representaciones también de una serpiente (el niño Erictonio) así como elementos fálicos, que se han encontrado por otra parte en el

Brumfield, "Aporreta: Verbal and Ritual Obscenity in the Cults of Ancient Women", en *The Role of Religion*, *op.cit.*, Hägg ed., 1996, 67-74. Enfrentamientos rituales de ambos sexos en Colias: véase cap. anterior, nota 78.

⁴³ Sch. Luciano, 275-76 Rabe; Clem. Al., *Prot.*, 2.17. Alternancia ritual entre Esciras y Tesmoforias: Deubner, *op.cit.*, *Attische Feste*, p. 40 ss; también Dietrich, *op.cit.*, "A religious Function..." (en las Esciras se tiraban cerdas preñadas: sch. Luciano, 276); Parke, *op.cit.*, *Festivals*, pp. 159-160; Versnel, *op.cit.*, *Inconsistencies*, p. 235. Véase Sfameni, *op.cit.*, *Misteri*, p. 259 ss.

⁴⁴ Brumfield, *op.cit.* *The Attic Festivals...*, p. 159 ss (Esciras) y 73 ss (Tesmoforias; especialmente, p. 77); En las Esciras se cantaba una canción popular en relación tal vez a la ceremonia de fertilidad (véase más arriba, nota 39), en la que estaba presente Core (se llamaba a la joven para que se apresurase a ir al puente para el triple arado): p. 64; Brumfield, *op.cit.*, "Aporreta...", p. 70. Según Jacoby el escolio de Luciano y Clemente aunque citan las tres fiestas sólo describen las Tesmoforias: *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol II, p. 203-204; también Sfameni, *op.cit.*, *Misteri*, pp. 273-4, que considera que concierne a las Tesmoforias (de años sucesivos). Para las Tesmoforias, extendidas por toda Grecia, de gran antigüedad, véase también: Dietrich, *op.cit.*, *Tradition...*, p. 57; Sfameni, *op.cit.*, *Misteri*, p. 223 ss; S.G. Cole, "Demeter in the Ancient Greek City and its Countryside", en *Placing the Gods*, S.E. Alcock y R. Osborne, eds., 1994, 199 ss; Chirassi, *op.cit.*, "Paidés e Gunaikes...", p. 38 ss;

santuario de Afrodia “*en kepois*” (como también en Dafni, que tiene similitudes con el santuario de Afrodita “en los jardines”)⁴⁵.

En las tres fiestas se llevaba a cabo un misterio vinculado con el mundo subterráneo, de forma que el elemento ctónico relacionado con la fertilidad es lo común, aunque unido a él de forma inseparable está también el de la iniciación (ya que la fertilidad humana y la de la naturaleza estaban unidas). Posiblemente en las tres fiestas participaban mujeres de varias edades (como en las Oскоforias con las *deipnophoroi*), aunque las acentuaciones variarían siendo más propio de las niñas, las Arreforias, de las madres y mujeres adultas, las Tesmoforias (aunque posiblemente también había jóvenes), y de las jóvenes, las Esciroforias⁴⁶.

En la obra de Eurípides “*Erecteo*” se alude, como se vio en otro capítulo, a ceremonias presentes en las Panateneas, pero probablemente también a las Esciroforias, ya que se

en los demos: R. Parker, *op.cit.*, “Festival of Attic demes”, p. 142; en Eleusis: Clinton, *op.cit.*, *Myth...*, p. 30 ss.

⁴⁵ Para las Arreforias, véase más arriba nota 30.

⁴⁶ Versnel, *op.cit.*, *Inconsistencies*, p. 235: mujeres casadas en Tesmoforias (reducidas temporalmente al status de vírgenes: p. 246); Chirassi, *op.cit.*, “Paidés e Gunaikes...”, p. 38 y 41: mujeres casadas en Tesmoforias; este autor postula también la presencia de mujeres adultas, casadas en las Tesmoforias, de mujeres y hombres travestidos en las Esciras y de niñas en las Arreforias: p. 44; Sfameni, *op.cit.*, *Misteri*, p. 227: Tesmoforias para las madres pero también espacio dedicado a las jóvenes (Str., 1.3.20); según este autor, tanto las Tesmoforias como las Esciras eran fiestas en origen similares, de iniciación e ingreso de las jóvenes en la sociedad; Brumfield, *op.cit.*, *The Attic Festivals...*, p. 86: en las Tesmoforias participaban juntas las madres y las hijas (Luc., *Demeretr.*, 2.1); según este autor estaría abierto a todas las mujeres. Posiblemente en ambas fiestas las mujeres comían ajos, con el objetivo de segregarse y distanciarse de los hombres: Ael., *NA.*, 9.26 (en las Tesmoforias); Phot., s.v. *tropelis* (ponerse fuera de ardores de Afrodita; Filócoro, *FGrH* 328 F 89); Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 145; también Sfameni, *op.cit.*, *Misteri*, p. 263; Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 160. En las Esciroforias los hombres llevaban coronas de mirto (Jacoby, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol II, p. 206; Polyaen., *Strat.*, 3.10.4), como en la procesión de los Misterios (Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, p. 252 ss); Polyaen., *Strat.*, 3.10.4. Mito relacionado con Afrodita y Hermes: véase cap. anterior, nota 97. Otra coincidencia entre las Arreforias de Atenea y Afrodita en la Acrópolis, y las Esciroforias, fiesta, desde nuestro punto de vista, también de Atenea (Poseidón) y Afrodita en Esciron, es que en ambos lugares (y tal vez también en ambas fiestas) está presente posiblemente el juego de pelota, de claro significado iniciático. Juego de pelota, relacionado con pruebas iniciáticas, llamado “*episkiros*”: Poll., 9.103 s y Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol II, p. 195-7 y 201. En la Acrópolis en relación a las Arreforias: Plu., *Moralia*, 839C; Brulé, *op.cit.*, *La fille...*, p. 364; véase también D. Plácido, “La definición de los espacios sacros en la formación de la ciudad griega, el caso de Atenas”, *Ilu.*, n° 0, 1995, pp. 211-212.

recuerda el *aition* de la fiesta, la lucha contra Eleusis, en la que muere Erecteo y sus hijas, las Jacíntidas, como sacrificio preliminar a la batalla; además en la obra se mencionan algunos elementos, como el roble y tal vez el profeta de Dodona, que, como se verá más adelante, tienen relación con la fiesta⁴⁷.

Desde nuestro punto de vista las Esciras y las Panateneas tienen muchos puntos en común, pero con una significación opuesta, aunque complementaria. Las Panateneas se celebraban en Hecatombeón (al mes siguiente a Esciroforión), mes en el que se establecía un nuevo gobierno y se restauraba el orden alterado en Esciroforión (en Hecatombeón también se veneraba a la diosa “cívica” Afrodita Pandemos). Lo principal de las Panateneas era la procesión hacia el centro de la ciudad, hacia la Acrópolis; en las Esciroforias, la procesión era hacia las afueras, la zona en principio fronteriza, marginal, de licencia y “desorden” de Esciron. En ambas fiestas estarían presentes los dioses acropolitanos de Poseidón-Erecteo y Atenea Polias, aunque en las Esciroforias el papel de Afrodita, como diosa de lo marginal sería también fundamental. En las Panateneas, aunque no estaba presente Afrodita, sí lo estaban las Cecrópidas (también en el *aition* de las Arreforias) cercanas a ella, en la ceremonia nocturna de *pannychis*.⁴⁸

⁴⁷ E., *Erecteo* (edición de C. Collard, M.J. Cropp, y K.H. Lee); véase apéndice a cap. 6º, (*Theseion*), nota 64 (en la obra se hace alusión al peán y probablemente al *pannychis* de las Panateneas); roble y tal vez alusión al profeta de Dodona: E., *Erecteo*, frgs. 368 (polución del roble) y 352-4 (Collard et al., no aceptan esta interpretación: p. 149-50); también el frg. 367 (Collard et al.) se refiere a Dodona (los sacerdotes de ese lugar). Sacrificio de Jacíntidas: frg. 370 (Collard et al., fr. 65 Austin). Sacrificio de Erecteo en las Esciras, en relación a la “muerte del rey”, de festivales de inversión y restauración: Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 149. En la obra de Eurípides (*Erecteo*, frg. 370 Collard et al.) también se menciona el canto y el baile en los que se mezclan jóvenes y viejos; esta presencia de jóvenes y viejos se da en Colias, en las Oscoforias (con las *deipnophoroi*: cap. anterior, nota 78), pero posiblemente también en las Panateneas, en la celebración nocturna (*pannychis*), en la que también había una *deipnophoria* (apéndice a cap. 6º, p. 413, nota 68).

⁴⁸ Panateneas: véase apéndice a cap. 6º (*Theseion*), p. 410 ss y nota 53 (para la fiesta de Afrodita Pandemos).

Con ello entramos en el último⁴⁹ de los rituales de las Esciras, la *pompe* hacia Esciron. En ella se desplazaba el sacerdote de Poseidón-Erecteo, la sacerdotisa de Atenea Polias y el sacerdote de Helios, probablemente con la finalidad en principio de un encuentro en ese lugar con el sacerdocio de las diosas eleusinas, Deméter y Perséfone. Los sacerdotes acropolitanos llegaban hasta Esciron, posiblemente a un santuario conjunto de Poseidón, Atenea, Deméter y Core, mencionado por Pausanias, bajo la sombrilla blanca, *skias* o *Skiadeion*, cuyo nombre se relacionó ya en la antigüedad etimológicamente con Esciras. Es significativo, de todas formas, que en la obra de Fidias del Partenón la diosa que aparece bajo la sombrilla no sea Atenea, sino Afrodita.⁵⁰

⁴⁹ La posibilidad de que la carrera que Aristodemo atribuye a las Esciras y que en el capítulo anterior situamos hipotéticamente en las Ocoforias, como la mayoría de los autores (salvo Jacoby y Parke: véase cap. anterior, nota 22), tuviera lugar en esta fiesta de verano, no entraría tampoco en contradicción con nuestro planteamiento que contempla a las Esciras como una fiesta de Deméter y de Perséfone, pero también de Atenea Esciras, insertada con Solón, sustituyendo a Afrodita. En este sentido, y en el caso que se admitiera que la carrera corresponde a esta fiesta, habría que considerar que se trataba de una innovación de Solón que "aseguraba" la presencia de la diosa salaminia en la festividad, ligada también a las Ocoforias (esta asociación entre Esciras y Ocoforias se daría ya desde antes, pues ambas fiestas contarían con la presencia de Afrodita). El hecho de que los vencedores recibieran la "*pentaploa*", bebida hecha de varios ingredientes, que recuerda la fertilidad general de todos los cultivos, tiene cierta coherencia dentro de las Esciras.

⁵⁰ Procesión: Lisimáquides, *FGrH* 366 F 3 (Harp., y Sud., s.v. *skiron*). Santuario de Atenea, Poseidón, Deméter y Perséfone: véase más arriba, nota 19. *Skias* o *skiadeion*: Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol II, p. 199-200; en las *Tesmoforias* de Aristófanes (823 ss; 834-835: "Esciras"), se alude a la sombrilla (*skiadeion*) como una de las pertenencias de las mujeres, pero también en relación a la guerra (como el "escudo" de los guerreros). Sombrilla, *skias*, también asociada a Dioniso: Jacoby, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol II, p.195 (esta relación tal vez es significativa dada la sustitución de Poseidón por Dioniso en varias fiestas: véase más arriba nota 19); véase también M.C. Miller, "The parasol: an oriental status-symbol in late archaic and classical Athens", *JHS*, 112, 1992, 91-105 (en relación a Dioniso: p. 92, nota 6); este autor propone que la sombrilla, asociada al mundo de los hombres en época micénica, desaparece y es reintroducida por influencia oriental hacia el s. VI, momento en el que se vincula con el mundo de las mujeres, como símbolo también de distinción social en un ámbito privado; en el s.V pasaría a la esfera pública de culto (en la procesión de las Panateneas, por ejemplo). Sin embargo, el hecho de que a finales del s.VI se asocie iconográficamente a un ambiente dionisiaco (en los vasos de las Leneas y en otros en relación al festival de *Aiora* de las Antesterias, quizás en una procesión ritual de matrimonio o en la procesión de la *basilinna* de la *hierogamia*: Miller, *op.cit.*, "The parasol...", p. 101-102; también M.H. Delavaud-Roux, "L'énigme des danseurs barbus au parasol et les vases des lénéennes", *RA*, 1995. 227-263, p. 251), e incluso probablemente también a la fiesta de las Esciras (la sombrilla y el travestismo, característicos de la festividad, son mencionados por Anacreonte -en Ath., 12.533 f- y aparecen en vasos del 520: Miller, *op.cit.*, "The parasol...", pp. 97-98, que no acepta esta relación con las Esciras; Delavaud-Roux, *op.cit.*, "L'énigme...", p.253, nota 43), hace plausible, desde nuestro punto de vista, un uso ritual anterior al s.V, así como tal vez la pervivencia de la sombrilla en época oscura y arcaica en Atenas, en esta procesión de las Esciras, asociada a una divinidad femenina (Afrodita) y otra masculina (posiblemente Poseidón, pero quizás

Este “contrato” con Eleusis zanjaría, a mitad de camino, en el lugar fronterizo, una larga guerra entre ambas localidades que finalizó probablemente en los últimos estadios del sinecismo⁵¹. Con esta procesión, Esciron, que hasta entonces había sido un lugar marginal, de borde, aunque sacralizado, resultaba “civilizado”, a pesar de que conservó muchos elementos y rituales específicamente relacionados con “lo marginal”. Tal vez las noticias concernientes a la construcción de casas (*oikodomein*) en relación a Esciron puedan asociarse a este proceso de civilización sobre un lugar anteriormente inculto, relacionado también con un bosque sagrado; aunque podría tener también su razón de ser en el vínculo de Atenea Esciras, diosa artesana, con la tierra de tipo calcáreo, “*ge skiras*”, apta para la construcción.⁵²

Muchos de los elementos que se conservaron vinculados a Esciron muestran su función como zona fronteriza, de marca, asociada por ello a lo marginal y también a la guerra. Las fuentes mencionan que era un lugar oracular relacionado con la adivinación a través del vuelo de los pájaros (la ornitomancia); también aluden a la práctica del juego de

también Dioniso: véase más arriba, nota 19 y también más abajo, nota 58, sobre la posible relación de las Esciras con fiestas de Dodona y de Beocia relacionadas con un ritual en el que estarían presentes los árboles -como en *Aiora*- y una *hierogamia*). Sombrilla de Afrodita en la obra de Fidias: Elderkin, *op.cit.*, “The Cults of the Erechtheion”, p. 120; Miller, *op.cit.*, “The parasol...”, p. 103. Sombrilla en las Panateneas: Lefkowitz, *op.cit.*, “Women...”, p. 81; J.Neils, “Pride, Pomp and Circumstance. The Iconography of Procession”, en *Worshipping Athena*, p. 193.

⁵¹ Idea del contraro con Eleusis: Deubner, *op.cit.*, *Attische Feste*, p. 47; Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol II, p. 204; Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 24. Véase para la anexión de Eleusis: véase más adelante cap. 10°.

⁵² Construcción: véase nota anterior (Lisimáquides). Lugar inculto, “selvático, pero en el que se realizaba a la vez el ritual del “*hieros arotos*”: Chirassi, *op.cit.*, “Paidés e Gunaikes...”, p. 45; también Brumfield, *op.cit.*, *The Attic Festivals...*, p. 156 ss. Atenea Esciras, diosa artesana: Calame, *op.cit.*, *Thésée*, p. 347. Relación de la “*ge skiras*” con la construcción: Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol. II, p. 201 (inscripción de Eleusis en este sentido). Bosque: Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol II, pp. 196 y 200; Hsch. s.v. *skiros*; (bosque sagrado -*alsos*-, o encinar -*drumos*-). Tal vez también zona rocosa, ya que en Dafni, un poco más lejos, Pausanias cita un conjunto de rocas sin trabajar (1.37.7), cerca del santuario de Afrodita (*skiros* podría significar también piedra banca y dura: Sud., s.v. *skiros*, sch. Ar. V., 295-6; véase más arriba, nota 9). Quizás el bosque podría ponerse en relación con la diosa Afrodita ya que en su santuario de Dafni aparece como la diosa del árbol: Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 43. Para Afrodita venerada junto a los bosques en relación a Poseidón o Dioniso: véase apéndice II a cap. 4°, notas 48 y 52.

dados, así como a la presencia de *pornai* y a las “diatribas”, típicas del lugar, que más arriba relacionamos con el *gephyrismos*. En todo ello puede descubrirse a la diosa Afrodita pero también el aspecto de la guerra y la iniciación a ella, que, como se vio en otro capítulo, coincidía en varios lugares (entre ellos la misma Atenas) con uno de los aspectos de la diosa, vinculada a divinidades masculinas guerreras (como Ares).⁵³

Pero además, en Dafni, el territorio adyacente a Esciron, cercano al Cefiso, antigua frontera con Eleusis, como menciona Pausanias, se encuentra el citado templo de Afrodita junto a uno de *Apolo*, el dios de la guerra, al que estaba consagrado el Epilicio, sede en época arcaica del polemenco. Tal vez en este lugar podemos encontrar alguna reminiscencia de un ritual guerrero en el mismo Pausanias que alude a la leyenda de la fundación del templo en el lugar en el que se viera corriendo una “*triere*”. La presencia de un barco recuerda el ritual, paralelo pero contrario a las Esciroforias, de la procesión de las Panateneas, en la que estaba presente el elemento del barco, así como (en principio) el reclutamiento y la reunión del ejército.⁵⁴

⁵³ Lugar fronterizo: Brumfield, *op.cit.*, *The Attic Festivals...*, p. 63; Calame, *op.cit.*, *Thésée*, p. 248; Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol I, p. 290; véase también D. Plácido, “Ritos y fiestas en la Atenas de Tucídides: Tradición y transgresión”, *In memoria J. Cabrera Moreno*, Univ. de Granada, 1992, 407-411. Adivinación en Esciron, juego de dados, presencia de *pornai* e insultos: Harp., s.v. *skiraphia*; Phot., s.v. *skirapheia*; Hsch., s.v. *skirapheion* y *skiromantis*; St. Byz., s.v. *skiros*; Ann. Gr. Bekker, 300.23; Et.Mg. 717.28; Poll., 9.96-7; Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 145, nota 39; Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, vol I, p. 286-7. Tal vez la sombrilla estaba relacionada con la guerra: véase más arriba, nota 50 y Ar., *Th.*, 834-835 ss. Afrodita en relación a la guerra y rituales guerreros: cap. 6º, p. 385, nota 107. *Gephyrismos*: véase más arriba, nota 42.

⁵⁴ Paus., 1.37.6; ver comentario de L. Beschi y D. Musti de L. Valla, pp. 408-409: generalmente se valora este lugar como una antigua marca fronteriza. W.H.S. Jones traduce “a man-of-war running on the land”: Pausanias, *Description of Greece*, London, 1964, libros I y II, p. 201; Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, p. 255; L'Homme-Wéry, *op.cit.*, *La perspective...*, p. 151 ss. Epilicio: apéndice a cap. 6º (*Theseion*), nota 14. Barco en Panateneas: apéndice a cap. 6º (*Theseion*), nota 75 (también en las Antesterias y tal vez en las Oscoforias y en Colias: véase cap. 7º, p. 496 ss). Curiosamente en Mégara cerca de las rocas Escironias (zona fronteriza) existía un culto de Zeus junto a uno de Apolo y de Afrodita: Paus., 1.44.9; Pirenne, *op.cit.*, *L'Aphrodite*, p. 92.

Por otra parte también la actividad oracular así como el juego de dados (vinculados entre ellos) tienen mucha relación con la guerra⁵⁵. Ambos aspectos están presentes en el culto de Atenea “Palenis” en Palene, otro lugar del Ática, probablemente en principio “fronterizo”, en torno al que se desarrollan múltiples batallas, y que estaría asociado, como Esciron, a algún ritual guerrero⁵⁶.

La adivinación en Esciron se vincula a un personaje procedente de Dodona, un profeta implicado en la guerra entre ambas localidades, que terminó siendo un “adivino eleusino” e identificándose posteriormente con Esciron, héroe de Mégara, que se estableció allí posiblemente en los estadios finales del proceso de sinecismo o cuando ya estaba completo pero aún existía conflicto con Mégara por Eleusis.⁵⁷

La actividad oracular procedente de Dodona, como el adivino de nombre desconocido, (lo que puede indicar un contacto remoto con ese lugar, posiblemente de época oscura), se recoge también en la obra de Eurípides, “*Erecteo*”, en la que se mencionan los sacerdotes de Dodona, el citado profeta y también el “roble”, árbol típico de allí, asociado en la obra con un *miasma* que tal vez alude al episodio en el que los tebanos arrojaron a la profetisa a un caldero de agua hirviendo⁵⁸.

⁵⁵ Véase J. Bremmer, “The Status and Symbolic Capital of the Seer”, en *The Role of Religion*, *op.cit.*, Hägg ed., 1996, 97-109 (p. 99).

⁵⁶ En el segundo intento de tiranía de Pisistrato se libra una batalla en Palene que se relaciona en el relato de Heródoto (1.62-3) con un adivino, un oráculo y con el juego de dados: véase cap. 6º, nota 29; también Eurípides, *Heráclidas*, 848-9 (comentario de J. Wilkins, *Eurípides Heraclidae*, Oxford, 1995). Tal vez ritual guerrero en Colias: véase cap. 8º p. 494-495, nota 80.

⁵⁷ Véase más arriba, nota 6.

⁵⁸ Adivino de Dodona y roble en el *Erecteo* de Eurípides: véase más arriba, nota 47. Los tebanos echaron a la sacerdotisa al fuego o, según otra versión, a un caldero de agua hirviendo, sospechando del carácter tendencioso del oráculo, que favorecía a los pelagos de Beocia, emparentados con los de Dodona, *aition* de un ritual (recuerda por otra parte al episodio del caldero de agua hirviendo en Delfos en relación a una profecía concerniente a Pisistrato: Hdt., 1.59); Éforo *FGH* 70 F 119. 4 (Str., 9.2.4); véase A. Gartzou-Tatti, “L’oracle de Dodone. Mythe et rituel”, *Kernos*, 3, 1990, p. 182, nota 40: tal vez existía un ritual en el que se quemaba un *xoanon* de la diosa, lo que se relaciona con otra fiesta en Beocia, también oracular, las *Daidala* (para esta fiesta véase Schachter, *op.cit.*, *Cults*, vol., I, p. 245 ss: se realizaba una procesión que transportaba un árbol vestido de novia -Paus., 9.3.4- cerca de un bosque de robles; véase para la relación de Ariadna-Afrodita con los árboles y los rituales a ellos ligados: cap. 8º, notas 47 y 97); véase también H.W. Parke, *The Oracles of Zeus*, Oxford,

En Dodona se veneraba a Zeus pelasgo con el epíteto “*Naios*” y a Dione “*Naia*”, madre, por otra parte, de Afrodita ya en la *Iliada*; típicas de Dodona, como el roble, son las palomas negras; en este lugar oracular se profetizaba a través del vuelo de las aves, la ornitomancia, presente también en Esciron. Además las sacerdotisas, *peleiai*, mujeres “oscuras”, descendían de *Melaneus* o *Melas*, relacionado con *Melaina*, epíteto, como se vio en otro capítulo, de Afrodita, pero también de Deméter y las Erinias.⁵⁹

Lo que interesa destacar es que esta relación oracular con Dodona es propia también de la Acrópolis (además de Esciron). Varios autores han señalado que en ella se daba este tipo de actividad en el arcaísmo vinculado a Erecteo en principio pero también a Atenea (como en Palene), lo que se conservó probablemente hasta la época de Pisistrato, que lo revitalizaría. Además en Dodona el templo consagrado a Zeus era como el de Erecteo de la Acrópolis, “la casa sagrada” del dios.⁶⁰

1967, pp. 71-74. Ch. Picard, en un artículo antiguo (*op.cit.*, “Les luttres...”, p. 29, nota 3) señaló ya esta conexión entre Dodona (la marmita de Dodona), Esciron y la leyenda que relataba la pretensión de Esciron (el bandido de las rocas Escironias de Mégara: Plu., *Thes.*, 10) de que Teseo (y todos los extranjeros que pasaban) le lavaran los pies en un *lebes* de bronce, representado en la copa de Aison: R. Olmos, “Introducción a la copa de Aison”, en *Coloquios sobre Teseo y la copa de Aison*, Madrid, 1992, pp. 28-9 (en Calímaco, *Hecale*, fr.59-60: A.S. Hollis, *Callimachus. Hecale*, Oxford, 1990, pp. 209-210); en el fragmento del *Erecteo* se alude a que los sacerdotes de Dodona no lavaban sus pies con agua (frg., 367 Collard et al.), costumbre típica de los sacerdotes de Dodona junto con la de dormir en el suelo: Parke, *op.cit.*, *The Oracles*, pp. 8-9. Tal vez esta práctica ritual asociada al *lebes* de Dodona estuvo presente de algún modo en el lugar de la vía a Eleusis dedicado al adivino de Dodona; quizás, ya en fecha temprana (en época arcaica) se asoció a Esciron de Mégara establecido allí e identificado con el adivino, lo que provocó su “traslado”, junto con el héroe megareense, a las rocas Escironias, en relación principalmente al viaje de Teseo desde Trecén, elaborado a finales del s.VI.

⁵⁹ Dodona (sacerdotisas negras, palomas, ornitomancia, Zeus y Dione): Gartzziou-Tatti, *op.cit.*, “L'oracle de Dodone...”, 175-184. Zeus pelasgo *Naios* y Dione *Naia* de Dodona: Farnell, *op.cit.*, *Cults*, vol I, p. 38 ss. Zeus pelasgo en Homero: *Il.*, 16.233; *Od.*, 14.327; también en un fragmento de Hesíodo en Str. 7.7.10 (327). W. Pötscher, “Zeus Naos und Dione in Dodona”, *Mnemosyne*, 19, 1966, 113-147; también J. Ferguson, *Among the Gods. An Archaeological exploration of ancient Greek religion*, London-New York, 1989, p. 67 ss; véase también D.B. Thompson, “A dove for Dione”, *Hesperia* suppl., 20, 1982, 155-162 (relacionada con las palomas y los niños). Paloma, animal consagrado a Afrodita, presente en Dafni: véase más arriba, nota 38. Ornitomancia en Esciron: véase nota 53 (Hsch., s.v. *skiromantis*). Afrodita *Melaina*: apéndice II a cap. 4º, nota 32. Afrodita, hija de Dione: Hom., *Il.*, 5.370 ss; E., *Hel.*, 1098.

⁶⁰ Actividad oracular en la Acrópolis vinculada a Erecteo y Atenea: M. Guarducci, “Atenea oracolare”, *PP*, 16, 1951, 338-355 (En la “casa de Erecteo” que convivía con Atenea: véase apéndice a cap. 6º, nota 62); esta autora señala el papel oracular de Atenea no sólo en la

Curiosamente en la Acrópolis está presente el culto a Zeus *Naïos* y Dione *Naia*, los padres de Afrodita. Además Atenas y específicamente la Acrópolis y sus inmediaciones habían pasado por un período “pelasgo”, que tal vez coincide con los movimientos de población de la época oscura, procedentes de Beocia (los “beocios” expulsaron a los pelasgos y otros pueblos hacia el Ática).⁶¹

Elderkin propone que la misma Afrodita, hija de Zeus y Dione, era venerada en la Acrópolis, vinculada a sus padres, pero también al Erecteion, donde Cécrope había levantado un Hermes de madera cubierto de mirto, que como se vio en el capítulo anterior tenía una relación esencial con la diosa. Este autor propone también incluso que el rito de las Esciroforias concerniera en origen a Afrodita, antes de ser desplazada por Atenea⁶².

Hemos visto más arriba sin embargo, que como en las Arreforias, posiblemente el papel de ambas diosas (no sólo de Afrodita, sino también de Atenea), junto con el de Poseidón,

Acrópolis sino también en Esciron (adivinación también por el juego de dados) y su relación con la actividad guerrera. Véase para la Acrópolis también: M. Rocchi, “Les oracles des Pisistratides dans le temple d’Athéna”, *Poinikeia Grammata* (Actes du Colloque de Liège, 15-18 nov), *Studia Phoenicia Namur*, 1991, 577-589 (relacionado tal vez con la serpiente de la Acrópolis). Poder oracular de Erecteo: Elderkin, *op.cit.*, “The Cults of the Erechtheion”, p. 115 (otro punto de contacto con Dodona es el “Hecatompèdon”: pp. 123-124). Relación de la “casa de Erecteo” con la “casa de Zeus” en Dodona: S. Dakaris, “The Sanctuary of Dodona”, en *Temples and Sanctuaries*, Melas, ed., 1973, p. 156. Altar de Tyechoos, un adivino, en la Acrópolis junto al “Erechtheion”: Robertson, *op.cit.*, “Athena’s Shrines...”, p. 33 (aunque este autor no acepta que éste sea el templo de Erecteo: véase apéndice a cap.6º, *Theseion*, nota 65).

⁶¹ Dione *Naia* venerada en la Acrópolis, donde aparece en inscripciones en el *Erechtheion*: Elderkin, *op.cit.*, “The Cults of the Erechtheion”, pp. 122-123 (relación con Dodona temprana); este autor propone que Dione recibía culto cerca del *Erechtheion* y en relación a la ceremonia de las arréforas, p. 120 (fiesta de Atenea y Afrodita, como, según nuestra hipótesis, las Esciroforias); véase también para el culto de Dione y Zeus *Naïoi* en la Acrópolis: P. Cabanes, “Les concours des Naïa de Dodone”, *Nikephoros*, 1, 1988, 49-84, pp. 51-2 (representación de Dione entre Leto y Afrodita en el Partenon). Período pelasgo en la Acrópolis y en Atenas y tradiciones vinculadas a los pelasgos en Atenas: véase apéndice I a cap. 4º (ágora), notas 23 y 24; pelasgos expulsados de Beocia hacia el Ática: cap. 5º, nota 38. Parke, *op.cit.*, *The Oracles*, p. 70, nota 40, supone que el culto a Dione se estableció en algún momento de la guerra del Peloponeso. Culto a esta diosa en época clásica: Hyp., 3.35 s.

⁶² Afrodita hija de Zeus y Dione: Hom., *Il.*, 5.370-417. Hermes: Paus., 1.27.1; Elderkin, *op.cit.*, “The Cults of the Erechtheion”, p. 120 ss; véase cap. 8º, nota 103. Hombres coronados de mirto en Esciroforias: ver más arriba nota 46. Es posible, incluso, que este “hermes” de madera estuviera, en origen, relacionado con Afrodita misma, como en otros santuarios en los que los “hermes” se asocian a la diosa: véase cap. 8º, nota 38; M. Osanna, *op.cit.*, “Sui culti arcaici...”, p. 83; véase cap. 8º, nota 103.

era central en la fiesta, aunque en el desplazamiento desde la Acrópolis a Esciron (en el caso de las “Esciras”), se viera implicada principalmente la diosa Afrodita, ya que allí su culto se asocia al lugar marginal, como el santuario del norte de la Acrópolis con respecto a ésta. Además, la actividad oracular en la Acrópolis, aunque relacionada con Dodona, habría estado ligada a la diosa Atenea.⁶³

Por último habría que destacar otras conexiones interesantes también en relación a Dodona y que pueden servir para aclarar la función y características originarias de la fiesta de las Esciras.

En Dodona como en la Acrópolis de Atenas se llevaba a cabo un ritual muy similar al de las Bufonias, en el que se realizaba el sacrificio de un toro con la doble hacha. Además existe otra ceremonia, posiblemente muy antigua, que recuerda la alternancia supuesta por Deubner para las Esciras y las Tesmoforias. En la ciudad de *Potniai*, en Beocia, cuyas relaciones con Dodona son significativas, se realizaba un ritual de fertilidad de mujeres en el que se tiraban cerdos recién nacidos (en las Esciras, cerdas preñadas) en *megara* en honor de las dos diosas, Deméter y Perséfone, y se recogían al año siguiente en Dodona, lugar de culto de la diosa Dione, la madre de Afrodita⁶⁴. En este sentido podría ser plausible esta alternancia entre Tesmoforias y Esciroforias de Atenas,

⁶³ De todas formas conviene recordar la relación estrecha de la diosa Atenea con Afrodita en la Acrópolis y en otros lugares, como divinidades con un papel similar (agrario-guerrero-cívico): véase Simon (cap. 8º, nota 111).

⁶⁴ Fiesta en Dodona similar a las Bufonias: Dakaris, *op.cit.*, “The Sanctuary of Dodona”, p. 157; fiesta en *Potniai*: Dakaris, *op.cit.*, “The Sanctuary of Dodona”, p. 158; Schachter, *op.cit.*, *Cults*, vol. I, p. 159; Paus., 9.8.1. Relaciones de Beocia con Dodona muy antigua, probablemente desde las migraciones de la época oscura: Parke, *op.cit.*, *The Oracles*, p. 74; F. Vian, *Les origines of Thèbes*, Paris, 1963, pp. 130-132; la fiesta de *Daidala* de Beocia, con conexiones con Dodona: Gartziou-Tatti, *op.cit.*, “L’oracle de Dodone...”, p. 182 (véase más arriba, nota 58); oráculo de Dodona fundado por una paloma que voló desde Tebas y se asentó en el roble: H.W. Parke, “Mighty Zeus”, *Hermathena*, 111, 1971, 24-33; “*Pelarge*”, hija de *Potnieus*, en Beocia (Paus., 9.25.8), relacionada con el culto de los Cabiros, proveniente de Dodona: H. Paraskevaïdou, “The Name of the Pelasgians”, en *La Transizione.. op.cit.*, pp. 281-283; también Parke, *op.cit.*, *The Oracles*, p. 153 (se ofrecían también como víctimas animales preñados, de acuerdo al oráculo de Dodona). En las Esciras, cerdas preñadas: nota 43; ofrenda de un animal preñado (una oveja) a Atenea Esciras por los Salaminios en Memacterión: véase cap. 7º, p. 449, nota 55.

concernientes además a distintas diosas, Deméter y Perséfone por un lado y Afrodita, la hija de Dione, venerada en la Acrópolis vinculada a esta diosa procedente de Dodona, por otro.

De todas formas posiblemente las Esciroforias pasaron a constituirse en un festival principalmente de Deméter y Perséfone desde el momento en el que Afrodita desaparece de la fiesta (aunque no su culto en Dafni) y se asocia ésta con la diosa integrada en Atenas en época de Solón⁶⁵, Atenea Esciras, que sin embargo, como reconocen la mayoría de los autores, tiene poco papel en la celebración (sólo el nombre), aunque es posible que se situara en una *naos*, como menciona Pólux, junto a su héroe epónimo en este lugar.⁶⁶

Por último habría que plantearse si los cultos vinculados a Esciron y a las Esciras, y especialmente el de Afrodita, concernían de forma especial a alguna familia o *genos* con anterioridad al establecimiento de Atenea Esciras. La procesión “cívica” hacia el lugar estaba a cargo de los sacerdotes acropolitanos de la familia de los Eteobúadas, que se ocupaban del culto de Atenea y Poseidón-Erecteo. Es posible que en origen el culto a Afrodita y los aspectos relacionados con ella de marginalidad y “desorden”, y por tanto la celebración de mujeres, concerniera de forma especial a los “Salaminius” (o sus

⁶⁵ Solón, como se vio en el capítulo anterior (nota 91), reorganizó las fiestas de mujeres.

⁶⁶ Poll., 9.96-7; en contra del culto de Atenea Esciras en Esciron: Ferguson, *op.cit.*, “The Salaminioi...”, p. 19; a favor: Jacoby, *op.cit.*, *FGrH*, b (suppl.), n°s 323a-334, p. vol. I, p. 291. Tal vez también se estableció la carrera como un acto que ligaba la fiesta a la nueva diosa: véase más arriba nota 49. Permanece la incógnita de cómo se llamaba la fiesta con anterioridad a la introducción de Atenea Esciras; tal vez se llamaban Afrodisias como en Egina; las “Afrodisias” se celebraban en Atenas en Hecatombeón, en honor de la diosa cívica Afrodita Pandemos (también en este santuario había palomas, se rendía culto a *Peitho* y estaba ligado según la tradición a las *pornai*, como en Dafni): Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 48-51. Tal vez existían otras “Afrodisias” (las Esciras posteriores) en Esciroforión, momento de inversión y desorden, “paralelas” a las de Hecatombeón (que estaban ligadas a la diosa cívica Afrodita Pandemos) y también a las Panateneas, fiesta de orden y de procesión hacia la Acrópolis. En Egina las Afrodisias se celebraban en el contexto de una fiesta de Poseidón: véase más arriba, nota 29.

predecesores), del mismo modo que se ocuparían también del culto a esta diosa en las “primitivas Oscoforias”.

Puede ser significativo en este sentido el protagonismo en la fiesta de Esciras de la *Asamblea de mujeres* de Aristófanes, de una mujer que tenía por marido a un “salaminio”. Además tiene coherencia de nuevo con la relación estrecha entre “Salaminius” y “Cérices” en la Atenas arcaica, pues estos últimos probablemente se encargaban, como se verá en el capítulo próximo, de otra fiesta de mujeres en Atenas, las Tesmoforias en Melita, además de los rituales de las Bufonias, fiestas asociadas a las Esciroforias.

De nuevo encontramos a “Cérices” y “Salaminius” desempeñando papeles similares, de menor rango que el de los Eteobúttadas, y en relación a las divinidades “menores” de la Acrópolis: las Cecrópidas y Hermes vinculados con una Afrodita arcaica.⁶⁷

El hecho de que el culto de las Cecrópidas se mantuviera en manos de la familia de los Salaminios y no el de Afrodita, sugiere, como ya supusimos, que con el nacimiento de la polis la diosa adquirió un papel esencial en las etapas iniciales de formación de la misma, en el terreno político y militar y por tanto de algún modo se “estatalizó” y disoció (ya antes de Solón) del *genos*, integrado desde hacía tiempo en la ciudad, pero también probablemente considerado como “extranjero”.⁶⁸

Concluyendo se puede decir que el momento de la conquista definitiva de Salamina con Solón conllevó una serie de reorganizaciones de varios cultos y festivales, de las que la más importante fue dar cabida en dos fiestas (Oscoforias y Esciras) a una nueva diosa salaminia (Esciras) asimilada a la divinidad poliada, Atenea, pero con la peculiaridad de

⁶⁷ Sacerdocio de Eteobúttadas y de Cérices: véase más arriba, nota 16. Aristófanes: véase nota 24. Cérices (también implicados en el ritual purificador del “*Dios kodion*”: Sud., s.v.) y Salaminios: véase cap. 7º, p. 450 ss. Teseo, asociado a los Salaminios, cerca de Esciron: Paus., 1.37.4; Picard., *op.cit.*, “Les luttés..”, p. 55 ss.

⁶⁸ Papel político de Afrodita: cap. 6º, p. 382 ss, nota 107. Véase cap. 8º: pp. 461 ss.

sustituir a otra diosa, Afrodita, que había adquirido un papel significativo (aunque no igualable al de Atenea) como diosa cívica en el proceso de constitución de la ciudad-estado de Atenas, pero que se distinguiría principalmente por su relación con los espacios marginales y fronterizos, propios de los rituales de iniciación.

En el caso de las Esciroforias la situación es aún más compleja por la larga historia de culto y la situación del lugar, Esciron, como zona fronteriza y limítrofe con respecto al territorio de Eleusis, cuya incorporación a Atenas fue un largo proceso, en el que se produjeron múltiples contactos entre sus cultos principales (Deméter y Perséfone) y los de Atenas (Atenea, Poseidón, Zeus). La integración definitiva del territorio (anterior a la de Salamina) llevó a acelerar las relaciones culturales desde la ciudad de Atenas, lo que desembocó, como se verá en el próximo capítulo, en la incorporación de los Misterios al *asty*. De esta forma, el papel “agrario” y relacionado con la fertilidad de los dioses acropolitanos (entre los que se encontraría Afrodita), en principio mucho más marcado, se debilitó por la progresiva primacía en este sentido de Déméter y de Perséfone, promovidas desde la ciudad misma de Atenas, como forma también de controlar el culto emblemático de Eleusis.⁶⁹

⁶⁹ Véase más arriba, nota 21.

CAPÍTULO 10º

La integración del territorio de Eleusis y la incorporación de los Misterios a la ciudad.

El momento de la integración en Atenas del territorio de Eleusis ha sido ampliamente debatido, así como la incorporación a la ciudad de los Misterios y del culto eleusino, asociada con frecuencia a lo anterior. Sin embargo hay que distinguir ambos procesos, que no tienen por qué ser necesariamente simultáneos. Sin duda la conquista de Eleusis aceleró las relaciones culturales y propició un progresivo acercamiento en este sentido que culminó con la incorporación de los Misterios a la ciudad, desde nuestro punto de vista en época de Solón, como se va a desarrollar más abajo.

Por una parte, la historia de la integración del territorio de Eleusis depende del momento en el que se sitúe el sinecismo, proceso en el que está inserto. Pero también la historia de la integración del culto y de las relaciones culturales depende en cierto modo de cómo se llevó a cabo ese sinecismo y en qué consistió. En este sentido últimamente Parker ha defendido, dada la hipótesis de una unificación, o más bien una colonización, del territorio del Ática desde Atenas, la organización del culto periférico de Eleusis desde la ciudad (en el s.VIII), en la línea de los estudios de Polignac, que precisamente había considerado a Atenas un caso anómalo¹.

¹ Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 24-26. También en este sentido Ch. Sourvinou-Inwood, "Reconstructing change: ideology and the eleusinian Mysteries", en *Inventing Ancient Culture*, M. Golden y P. Toohey, eds., London-New York, 1997, 132-164 (p. 150, nota 55: aplica el modelo bipolar de Polignac a Eleusis, y considera que el santuario de Deméter se fundó en el momento de formación de la polis de Atenas ya desde el principio como santuario periférico dependiente de ésta). Sobre la hipótesis de la colonización desde Atenas y la inexistencia por tanto de un sinecismo en el inicio del nacimiento de la polis: véase cap. 5º, nota 44. F. Polignac, *op.cit.*, *La naissance...*, p. 85 ss; este autor (Polignac, *op.cit.*, "Sanctuaires et Société..."), ha señalado recientemente las limitaciones de la hipótesis de esta colonización interna desde Atenas, en el sentido del establecimiento de cultos periféricos desde la ciudad, ya que los cultos aparecen en las proximidades de los lugares habitados del Ática más antiguos (p. 84); también señala que la unificación política es posiblemente anterior que la

Este planteamiento, desde nuestro punto de vista, tiene la desventaja de oscurecer el papel esencial de las tensiones y del conflicto prolongado, documentado por las fuentes (en el plano del mito), así como del vigor de la aristocracia local (apoyada en su culto emblemático) que sostenía con fuerza en principio la independencia del territorio, pero probablemente también, después de la unificación, la autonomía del culto.

En cualquier caso nadie discute la importancia de Eleusis como marca fronteriza en los momentos de la constitución de la ciudad-estado, principalmente frente a Mégara, y durante todo el arcaísmo hasta la época de los Pisistrátidas, como se vio en otro capítulo en relación a Salamina.²

En este capítulo se van a tratar varios puntos: el problema de la incorporación del territorio de Eleusis con el sinecismo; las relaciones culturales de Atenas y Eleusis anteriores a la integración de los Misterios en la ciudad (tema tratado en parte en el capítulo anterior), es decir antes incluso del proceso de sinecismo, pero también después del mismo, centrándonos en los cultos de inspiración eleusina del oeste de la Acrópolis, pero también en el posible papel en ellos de los “Cérices” y en las relaciones de éstos con otros cultos de la ciudad; por último se tratará la incorporación de los Misterios a la ciudad y el papel de Solón, de su calendario, en todo este proceso, finalizando con una breve mención de la actuación de los tiranos.

En varios capítulos de este trabajo, pero específicamente en el capítulo V, se ha hecho alusión al sinecismo, también en relación a Eleusis. Esta localidad, como Salamina,

integración cultural de los diversos sectores de la sociedad alrededor del santuario central (Eleusis no sería independiente en el s.VII: p. 91, nota 29). Sobre las relaciones de Atenas y Eleusis en el arcaísmo y la conveniencia de distinguir el proceso de integración del territorio del de la “urbanización” del culto: D. Plácido y M. Valdés, “Eleusis, el Ática y Atenas hasta la época de Pisistrato”, en *Homenaje al Profesor S. Lasso de la Vega*, Madrid, 1998, 469-481.

² Véase cap. 7º, p. 436.

culturalmente forma parte de Atenas desde por lo menos la época oscura, lo que no quiere decir que estuviese, por ello, unida políticamente al resto del Ática.³

Precisamente Eleusis es una de las zonas del Ática (junto con Tórico, la Tetrápolis, Braurón...) con una personalidad más definida, propiciada en parte por el prestigio y la antigüedad de su culto principal. Los restos arqueológicos se remontan a la época micénica (*megaron* micénico), momento en el que, como se verá más adelante, es posible que ya se rindiese culto a Deméter como deidad principal⁴. Eleusis es además posiblemente uno de los pocos lugares del Ática con restos del submicénico (como la zona de Perati o Braurón, Salamina o la propia Atenas), lo que llevó a Sourvinou-Inwood a postular, en un artículo antiguo, la probable presencia de “pilios” en esa zona. Aunque después del submicénico arqueológicamente hay un lapso, Eleusis tiene restos también anteriores al 800, del Geométrico primitivo (o incluso desde antes), momento a partir del cual la riqueza de algunas tumbas (del 800) demuestra el vigor de su aristocracia local.⁵

³ Sinecismo: cap. 1º, nota 71. Véase el cap. 5º. Eleusis y Salamina forman parte culturalmente del Ática desde la época oscura: Osborne, *op.cit.*, “The Archaeology, the Salaminioi...”, p. 153 y 157.

⁴ Restos micénicos: Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, p. 16; J. Travlos, “Eleusis: the Origins of the Sanctuary”, en *Temples and Sanctuaries of Ancient Greece*, ed. E. Melas, London, 1973, p. 77 ss. J. Travlos, “*He Athena kai he Eleusina ston 8º kai 7º p.Ch. Aiona*”, *ASAtene*, 45, 1983, 323-338. P. Darcque, “Les vestiges mycéniens découverts sous le Télésterion d’Eleusis”, *BCH*, 105, 1981, 593-605.

⁵ Submicénico: Desborough, *op.cit.*, *The Last...*, p. 114; Sourvinou-Inwood, *op.cit.*, “Movements...”, p. 216 (destaca la tradición del neleida Melanto de Pilos en Eleusis); este autor, sin embargo, en trabajos posteriores (Ch. Sourvinou-Inwood, *Reading Greek Culture. Texts and Images, Rituals and Myths*, Oxford, 1991, p. 191 ss), asume otro planteamiento en el que niega que los mitos puedan reflejar la historia. Geométrico primitivo: Coldstream, *op.cit.*, *Geometric Greece*, p. 35, 51 y pp. 78-80: tumbas del 800: enterramiento de dos mujeres de alto rango, de las que Coldstream sugiere que podrían ser las sacerdotisas de Deméter y Perséfone; Mylonas, sin embargo, *op.cit.*, *Eleusis*, p. 62, dice que son de final de época Geométrica; véase R.S. Young, *Late Geometric Graves and a Seventh Century Well in the Agora*, *Hesperia* suppl., 2, 1939, p. 234 ss: anterior a principios del s.VII, tal vez incluso del s. IX (p. 234). Para el Geométrico primitivo, véase también Osborne, *op.cit.*, *Greece...*, p. 74; Whitley, *op.cit.*, *Style...*, p. 54 ss. Para los restos arqueológicos en Eleusis en relación al culto de Deméter en época geométrica y al primer templo (absidal), probablemente del s.VIII: Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, p. 56 ss; J. Travlos, *op.cit.*, “Eleusis: the Origins...”, p. 84; J. Travlos, *op.cit.*, “*He Athena...*”, *ASAtene*, 1983, 323 ss; J. Travlos, *Bildlexikon zur Topographie des Antiken Attika*, Tübingen, 1988, p. 92; este autor sostiene la idea de que el culto de Eleusis de

El problema está en determinar desde cuándo Eleusis estaba unida políticamente al resto del Ática y subordinada a Atenas. Algunos autores como Padgug defienden una unidad en época micénica (un sinecismo micénico) que se mantuvo hasta el arcaísmo. De este modo las luchas míticas de Eleusis y Atenas (desde Erecteo hasta Teseo) serían reflejo de época micénica.⁶

No vamos a extendernos en las discusiones sobre el sinecismo (ya realizado en cap. V), sólo seguir con la hipótesis que planteamos más arriba de que la supuesta unidad micénica no se sostuvo durante los siglos oscuros (aunque influyó en el modo de realizarse el sinecismo posteriormente), y que la unidad política del Ática, es decir, el sinecismo que emerge de la época oscura, es inseparable del proceso del nacimiento de la polis como tal, que supuso entre otras cosas, una organización del territorio, y que se dio, más o menos simultáneamente, en diferentes *poleis* arcaicas (de diversos modos), como Mégara, que experimenta también un sinecismo en el s. VIII.⁷

El hecho de que los protagonistas de las guerras míticas entre ambas localidades puedan ser “de época micénica” no es un obstáculo, dada la reelaboración e invención de mitos a partir de personajes antiguos preexistentes (con contenidos nuevos). La tradición recoge un enfrentamiento prolongado entre ambas localidades, en el que se distinguen varias guerras asociadas a diversos reyes míticos como Erecteo, que sacrifica a sus hijas para obtener la victoria, y Teseo, el autor del sinecismo, pasando también por el polemenco Ión. Por otra parte, estas guerras míticas se insertaron como *aitia* en varias celebraciones muy antiguas de Atenas como las Esciroforias, analizadas en el capítulo anterior

época micénica sobrevivió en época oscura (para la continuidad del culto, véase más abajo, nota 22); Coldstream, *op.cit.*, *Geometric Greece*, p. 332 (templo absidal). Ch. Sourvinou-Inwood, *op.cit.*, “Reconstructing change...”, pp. 133-136 (restos de los s. VIII y VII).

⁶ R.A. Padgug, “Eleusis and the Union of Attika”, *GRBS*, 13, 1972, 35-50. Sobre el sinecismo en época micénica o, por el contrario, a finales de época oscura: véase cap. 1º, nota 71; véase también cap. 5º, nota 44.

⁷ Véase cap. 5º, p. 261 ss. Sinecismo de Mégara: notas 75 y 92 del cap. 5º.

(sacrificio de las hijas de Erecteo y posteriormente la presencia de Esciron de Mégara), o las Boedromias, fiestas de la guerra, reorganizadas en varios momentos cruciales de la historia “militar” de Atenas, que incorporó el mito del polemenco lón de la Tetrápolis en su lucha junto a Atenas para conquistar Eleusis; o por último, los Misterios, celebrados también significativamente en Boedromión, el mes dedicado a la guerra.⁸

El sinecismo, como argumentamos en el capítulo V, constituyó, más que un hecho puntual, todo un proceso dentro del que se llama “sinecismo” probablemente a la fase final de unificación del Ática a todos los niveles (territorial, de gobierno...) en s.VIII o principios del s.VII. En este proceso se habría dado en primer lugar una coordinación militar de diversas *poleis*⁹ desde la ciudad de Atenas (por el *basileus* de la misma), lo que podría haberse reflejado en el texto de Filócoro sobre las “doce ciudades de Cécrope”, unidas para hacer frente al peligro exterior de “carios” y “beocios” (que puede referirse a movimientos de población de la época oscura). Tal vez el texto de Tucídides alude a la misma realidad cuando menciona la independencia o autonomía de los diversos territorios del Ática con anterioridad al “sinecismo” de Teseo, unidos, sin embargo, en caso de peligro exterior en torno al *basileus* de Atenas, contra el que en ocasiones también luchaban, como era el caso, específicamente mencionado por Tucídides, de Eleusis. Casi todas las fuentes incluyen dentro de esta dodecápolis a Eleusis, lo que no implica, como señalaba Tucídides, que no mantuviese unas relaciones tensas con el *basileus* de Atenas. En la leyenda del reparto del Ática y Mégara entre los hijos de Pandión que probablemente alude también al proceso de sinecismo (aunque posiblemente a las fases finales, ya que aparece Mégara), la frontera entre la zona del *asty*,

⁸ Guerras con Eleusis: Simms, *op.cit.*, “Eumolpos...”; véase cap. 5º, nota 52 y cap. 9º, nota 7; N.J. Richardson, *op.cit.*, *The Homeric Hymn...*, p. 7, nota 1.

⁹ Varios significados de *poleis*: cap. 5º, nota 35; federación de *poleis* en Beocia en el proceso de constitución de la ciudad estado, así como en Atenas y Eubea: notas 41 y 47 del cap. 5º (Sakellariou).

correspondiente a Egeo, y Mégara era, según Andrón, Eleusis mismo, y según Filócoro, el “Pition” que Jacoby ha identificado con el de Énoe en la frontera entre Atenas y Mégara.¹⁰

Esta coordinación de las *poleis* desde Atenas la situábamos en fechas anteriores al arcaísmo, principalmente hacia el s.IX. En esos momentos se iniciaría el camino hacia la unificación completa, en un proceso complejo de luchas, alianzas y enemistades, en el que se puede situar la leyenda del polemenco Ión de la Tetrápolis que luchó en colaboración con el rey de Atenas contra Eleusis, por lo que obtuvo *la ciudadanía*; este mito constituía uno de los *aitia* de las Boedromias¹¹. Es significativo que Ión aparezca como *polemenco* (lo que demuestra que es anterior a su realeza), pues, como se postuló en otro capítulo, posiblemente en los inicios del arcaísmo se dio en varias *poleis* esta división de poderes entre el *basileus* y el jefe militar, como “ocurrió” en Mégara con Niso y Esciron, o en la propia Atenas posiblemente con las figuras de Teseo y Menesteo.¹²

Tal vez las construcciones en Eleusis de principios del s.VIII o incluso de finales del s.IX (una pared cerca del antiguo *megaron* micénico) se pueden interpretar como expresión

¹⁰ Dodecápolis de Cécrope: Str., 9.1.20 (Filócoro, *FGrH* 328 F 94): cap. 5º, nota 33; Th., 2.15; Eleusis en esta dodecápolis: cap. 5º, nota 51. División del Ática y Mégara entre los hijos de Pandión: cap. 5º, nota 79. Frontera entre Atenas y Mégara: Filócoro *FGrH* 328 F 107; Andrón *FGrH* 10 F 14 (Str., 9.1.10); según Jacoby se trataba del Pition de Énoe: *op.cit.*, *FGrH* b (suppl.), n°s 323a-334, vol. I, p. 430 y vol. II, pp. 330-331. Mylonas (*op.cit.*, *Eleusis*, p. 27) piensa, sin embargo, que se trata del Pition de Dafni (Paus., 1.37.6-7); también piensa que se trata del Pition de Dafni: L'Homme-Wéry, *op.cit.*, *La perspective...*, pp. 152-3.

¹¹ Ión de la Tetrápolis y de otras zonas periféricas como Potamios (entre Tórico y Prasia) y Gargeto en demo de *Ionidai*: cap. 5º, nota 10; polemenco en la lucha contra Eleusis: cap. 5º, nota 16; *aition* de la Boedromias: véase cap. 5º, nota 18. Ión en relación a la ciudadanía y al establecimiento de las cuatro tribus: Arist., *Ath.*, 41.2; Str., 8.7.1.

¹² División de poderes entre el *basileus* y el jefe militar: cap. 3º, p. 156 (notas 95 y 97); Tradición de Menesteo y de Teseo entrelazada: cap. 3º, p. 158 (nota 105). Niso de Mégara como *basileus* y Esciron como jefe militar: cap. 9º, nota 6.

de las últimas etapas de una Eleusis independiente que intentaba reafirmarse frente a Atenas y conservar su autonomía.¹³

Posiblemente la integración definitiva del territorio de Eleusis se dio en las fases finales del proceso de sinecismo (hacia finales del s.VIII), a pesar de que la independencia todavía de su culto (como muestra el Himno homérico, compuesto entre el 650 y el 550) ha llevado a varios autores a cuestionarla¹⁴. Como señalamos al inicio del capítulo, hay que distinguir entre la incorporación del territorio y la manipulación directa del culto eleusino por parte de Atenas, como señala por otra parte el propio Pausanias cuando alude a los términos en los que finalizó el largo enfrentamiento entre ambas localidades:

¹³ Travlos, *op.cit.*, "Eleusis: the Origins...", pp. 84-6; los restos más antiguos serían una pared cercana al *megaron* que normalmente se ha fechado en el s.VIII (Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, pp. 56-7), pero que según Travlos podría ser incluso de finales del s.IX (generalmente se ha asumido que formaba parte de un edificio, aunque este autor considera que se trata de una pared de retención), y otra pared de mediados del s.VIII construida al este de la anterior. Posiblemente estas construcciones fueron acompañadas también por un templo de madera o ladrillo en el lugar del *megaron*, hacia el 760; véase también Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, p. 57-8; véase también Travlos, *op.cit.*, "He Athena...", *ASAtene*, 1983, p. 338. Travlos relaciona estos restos con una primera internacionalización del culto Eleusino vinculada a la posible inauguración de la fiesta de las Proerosias, que consistía en la donación de los primeros frutos a las diosas eleusinas, a partir de un oráculo de Delfos. Sin embargo otros autores (Parke, *op.cit.*, *Festivals...*, p. 73 ss) proponen el origen de esta fiesta en el s.VI, momento en el que puede situarse el oráculo delfico relacionado con ella: H.W. Parke y D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*, Oxford, vol. II, 1956, nº 164 y vol. I p. 326 (a mediados del s.VI, práctica restaurada tras la paz de Nicias con un decreto). Además, a mediados de este siglo se inauguraron unos edificios dedicados probablemente a almacenar el trigo, que pueden tener conexión con la fiesta: Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, p. 97 (de época de los Pisistrátidas). Para esta fiesta celebrada en los demos (lo que encajaría con la política de Pisístrato de un control más directo de la vida de los demos, como se pone de manifiesto, en el plano judicial, con los jueces por demos): Brumfield, *op.cit.*, *The Attic Festivals...*, pp. 54-69; Parker, *op.cit.*, "Festivals of the Attica demes", en *Gifts to the Gods*, p. 141.

¹⁴ Nilsson, *op.cit.*, *Cults*, p. 27, sostiene que Eleusis no se incorporó definitivamente al Ática hasta finales del s.VII. Independencia de Eleusis incluso hasta Pisístrato: Frost, *op.cit.*, "Faith, Authority..."; Aloni, *op.cit.*, *L'aedo*, p. 45 (hasta Pisístrato no se incorpora definitivamente el territorio, además del culto); L'Homme-Wéry, *op.cit.*, *La perspective...*, p. 64 ss. En contra de esta visión: Sourvinou-Inwood, *op.cit.*, "Reconstructing change...", p. 136 que postula, dada la probabilidad de que la entrada al santuario fuese por el norte, como posteriormente, la pertenencia del territorio de Eleusis a Atenas desde las etapas formativas de la polis, es decir, desde el s.VIII; pero también asume la organización del culto desde la ciudad en esos momentos (véase nota 2), lo que desde nuestro punto de vista, como se verá más abajo, no se dio, de forma directa, hasta el s.VI, con Solón.

los eleusinos podían mantener un control independiente de sus Misterios, pero en todo lo demás estarían sujetos a Atenas¹⁵.

La última guerra mítica se atribuye a Teseo, el autor del sinecismo. Es interesante, sin embargo, destacar que Teseo no aparece, como Ión, en la fiesta de las Boedromias en relación a Eleusis, y que las fuentes que aluden a esta guerra señalan una captura de Eleusis *de manos de los megarenses*. Teseo consigue engañar al gobernante de Eleusis, Diocles, y mata a Esciron. Aunque Diocles es un personaje eleusino, también se encuentra en Mégara donde se celebraban juegos en su honor; por otra parte, Esciron, es una figura claramente megarense.¹⁶

Posiblemente esta leyenda refleja una situación en la que el Ática está ya prácticamente unificada, en las fases finales del sinecismo, hacia finales del s.VIII. A partir de esos momentos el peligro principal no es fundamentalmente la aristocracia misma de Eleusis, sino la polis vecina, Mégara, que realiza su sinecismo también en la segunda mitad del s.VIII, fecha en la que refuerza probablemente su reivindicación del territorio vecino de Eleusis¹⁷. Es significativo también el papel de Diocles como eleusino traidor, pues señala

¹⁵ Paus., 1.38.3: "En una batalla entablada entre eleusinos y atenienses murió Erecteo, rey de Atenas, y murió Immarado, hijo de Eumolpo. Concluyeron la guerra bajo las siguientes condiciones: los eleusinos se sometieron en todo a los atenienses, excepto en la celebración de los Misterios..." (traducción de A. Díaz Tejera).

¹⁶ Teseo en relación al mito de las amazonas en las Boedromias y la lucha contra ellas en Atenas mismo: cap. 5º, nota 52. Teseo captura Eleusis de manos de los megarenses, engañando a Diocles y dando muerte a Esciron de Mégara: Plu., *Thes.*, 10 (véase cap. 9º, nota 6). Para esta guerra: Simms, *op.cit.*, "Eumolpos...", p. 206. Diocles en *H. hom. a Deméter*: v. 153, 474, 477; Juego de los megarenses en honor de Diocles: Ar., *Ach.*, 747 y sch.; Theoc., 12.27-33 y sch. Diocles: Kearns, *op.cit.*, *The Heroes*, p. 156; aunque L'Homme-Wéry (*op.cit.*, *La perspective...*, p. 67 ss) hace de Diocles un megarense establecido en Eleusis (aparece en el Himno homérico), para apoyar su tesis de la dominación de Mégara sobre Eleusis hasta Solón, sin embargo lo cierto es que Diocles parece ser, más bien, un personaje de Eleusis, posiblemente relacionado, como Eumolpo, con algún familia aristocrática eleusina aliada con Mégara en las fases finales del sinecismo, con el fin de preservar su independencia. Prueba de ello es que Teócrito (véase más arriba) hace de él un extranjero en Mégara, procedente del Ática; esta hipótesis cuadra mejor con el hecho de que aparezca como *basileus* en el himno homérico (véase más arriba), y que mantenga su posición privilegiada en el calendario de Solón (Calendario de Nicómaco: Oliver, *op.cit.*, "Greek Inscriptions", *Hesperia*, 4, p. 21, lin., 66). Relación de Teseo con Esciron en esta guerra por Eleusis: Plu., *Thes.*, 10 (Esciron).

¹⁷ Sinecismo de Mégara: véanse notas 75 y 92 del cap. 5º. Conflicto con Mégara en estos siglos: cap. 7º, p. 436 ss.

la disconformidad de la aristocracia o de parte de la aristocracia de esta localidad, que busca, ante la imposibilidad de recobrar por sus propios medios y fuerzas su antigua independencia, el apoyo o la alianza con la polis vecina enemiga de Mégara.

A partir de estos momentos la reivindicación de Atenas del territorio de Eleusis no será frente a Eleusis mismo, sino frente a Mégara. En este sentido puede entenderse el episodio de Telo de época de Solón en Heródoto, en el que se menciona que los atenienses lucharon *en Eleusis* contra sus vecinos que la mayoría de los autores ha identificado con los megarenses¹⁸.

Los enfrentamientos se prolongaron hasta la época de Pisístrato que tomó la iniciativa de conquistar Nisa, el puerto de Mégara, como vimos en otro capítulo, ante el acoso y los ataques de los megarenses a Eleusis y probablemente a Salamina (lo que no quiere decir que esos territorios dejaran de ser parte del Ática).¹⁹

Ya no se trata tanto de un problema interno, ya que el territorio de Eleusis pertenece a la ciudad-estado de Atenas como el resto del Ática, sino más bien de un problema de afirmación y fortalecimiento frente a las *poleis* vecinas (en este caso, Mégara) del territorio fronterizo. De este modo el control del culto emblemático de Eleusis se revela, cada vez con más fuerza, como una forma de asegurar el territorio y de fortalecer la zona limitrofe, insertándose en un proceso en el que la ciudad de Atenas lleva a cabo una

¹⁸ Hdt., 1.30. La mayoría de los autores sostienen que se trata de una guerra contra Mégara: Ch. Picard, *op.cit.*, "Les luttes...", p. 66; Nilsson, *op.cit.*, *Cults...*, p. 27; Padgug, *op.cit.*, "Eleusis...", p. 139. K. Clinton, "The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis", en *Greek Sanctuaries*, eds., R. Hägg y N. Marinatos, London-New York, 1993, p. 110; L.M. L'Homme-Wéry, *op.cit.*, "Solon libérateur d'Eleusis...", 362-380; L'Homme-Wéry, *op.cit.*, *La perspective...*, p. 66; Sourvinou-Inwood, *op.cit.*, "Reconstructing change...", nota 26. Consideran que se trató de una guerra contra Eleusis mismo que habría recobrado su independencia tras el atentado cilonio: Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, p. 63; H. van Effenterre, "Solon et la terre d'Eleusis", *RIDA*, 23, 1977, p. 108.

¹⁹ Ataque de los megarenses a Eleusis en el momento en el que las mujeres atenienses celebraban allí las Tesmoforias: Hdt., 1.59 y Aen. Tact., 4.8-11. Tesmoforias en Eleusis: Eleusis: Clinton, *op.cit.*, *Myth...*, p. 30 ss y Clinton, *op.cit.*, "The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis", p. 113.

“urbanización” y una organización más directa desde el centro (y desde el estado) de varios cultos del Ática (y de Atenas mismo).²⁰

En este contexto se incluye, aunque no se puede precisar la fecha, el asentamiento de héroes “enemigos” como forma de afirmar, reivindicar y justificar el derecho sobre el territorio: así por ejemplo, Immarado, el hijo de Eumolpo estaba enterrado en la ciudad de Atenas cerca de la Acrópolis, o Esciron de Mégara en la vía a Eleusis; la tumba de Niso, el rey megarenses, se encuentra también en Atenas, mientras que la de Pandión se halla en Mégara.²¹

Los restos arqueológicos en Eleusis (*megaron* micénico) permiten postular la antigüedad del culto eleusino de Deméter que se remontaría, según Clinton y otros autores, a época micénica²². En cualquier caso el culto a Deméter eleusina ya existía con anterioridad a la migración jonia, pues con ella se traslada a la costa de Asia Menor. Vimos en otro capítulo la tradición de Filisto, hijo de Pasicles que acompañó a Neleo, el hijo de Codro, para la fundación de Mileto, y levantó un templo a Deméter eleusina que se hallaba junto

²⁰ Como el caso de las Ocoforias y de los Salaminios analizado en otro cap: véase cap. 8º, pp. 506-507 y cap. 7º, p. 460 ss. Véase en este sentido el trabajo de Polignac, *op.cit.*, *La naissance...* Para Braurón: véase: J. Kondis, “Braurón: the Sanctuary of Artemis”, en *Temples and Sanctuaries*, Melas, ed., 49-57; Brulé, *op.cit.*, *La fille*, p. 179 ss; Ártemis Braurónia en la Acrópolis: Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, p. 124.

²¹ Immarado: Clem. Al., *Prot.*, 3.45; Arnob., *Nat.*, 6.6 (tumba de Immarado en el Eleusinio); Paus., 1.5.2; 1.27.4; 1.38.3; Elderkin, *op.cit.*, “The Cults of the Erechtheion”, p. 115 equipara el culto agrario de Erecto de la Acrópolis, vinculado al arado y los bueyes, con el de Immarado, héroe también de gran antigüedad, de las mismas características; Kearns, (*op.cit.*, *The Heroes*, pp. 114-115), sin embargo, señala que Immarado puede pertenecer a la versión que enfatiza el elemento tracio, introducido con posterioridad a la composición del Himno homérico. Esciron de Mégara en la vía a Eleusis, posiblemente establecido sobre un *heroon* anterior vinculado a un adivino de Dodona en el momento de la guerra con Mégara por Eleusis en las fases finales del sinecismo o cuando éste ya se había completado: cap. 9º, p. 511, nota 6. Tumba de Niso cerca del Liceo: Paus., 1.19.4 (tal vez con Pisístrato que conquistó Nisea y que posiblemente construyó un gimnasio en el Liceo sobre un viejo santuario de Apolo: Kyle, *op.cit.*, *Athletics*, p. 77 ss); tumba del ateniense Pandión en Mégara: Paus., 1.39.4.

²² Clinton, *op.cit.*, *Myth*, p. 29; Darcque, *op.cit.*, “Les vestiges mycéniens...”: restos micénicos aunque no necesariamente con significación religiosa; Dietrich, *op.cit.*, *Tradition...*, pp. 35-36 (continuidad del culto de Deméter en Eleusis incluso desde época micénica); para la continuidad del culto en época oscura: Travlos, *op.cit.*, “*He Athena...*”, *ASAtene*, 1983, 329-30; Travlos, *op.cit.*, *Bildlexikon*, p. 92. También supone esta antigüedad para el culto: Coldstream, *op.cit.*, *Geometric Greece*, p. 332. En contra: Sourvinou-Inwood, *op.cit.*, “Reconstructing change...”, p. 133.

al santuario de Poseidón Heliconio y cerca de un santuario a las Erinias. El superintendente del culto, que se encargaba también de la fiesta de “Panjonia”, era, además, el *basileus* de los jonios, descendiente de Androclo, el fundador de Éfeso, hijo de Codro.²³

Todo ello apuntaba a movimientos de población, ya desde el submicénico, en los que estuvieron implicadas de forma especial familias “pilias”. Tal vez *Philistos* tiene un origen pilio del mismo modo que *Philaos*, que aparece en una tablilla de Pilos como señaló Sourvinou-Inwood en su artículo sobre las familias pilias en el Ática en época submicénica. En el mismo ponía de relieve también la tradición de que Melanto, el rey ateniense de época oscura procedente de Mesenia, había pasado, antes de llegar a Atenas, por Eleusis. Sus descendientes, los hijos de Codro, fueron, según la tradición, los que emigraron hacia Asia Menor.²⁴

Todas estas tradiciones unidas al hecho de que Eleusis es uno de los pocos lugares del Ática que tiene posiblemente restos de época submicénica, sugiere como postula Clinton una expansión del culto hacia Jonia en esas fechas y posteriormente.²⁵

²³ Filisto levanta el templo de Deméter eleusina: Hdt., 9.97; *basileus* de los jonios encargado del culto: Str., 14.1.3; véase apéndice II a cap. 4º, p. 239, nota 41.

²⁴ Apéndice II a cap. 4º, pp. 231-232, nota 13 (Sourvinou-Inwood, “Movements...”, p. 218); *Philaos*, nombre pilio; véase más arriba sobre el artículo de Sourvinou, nota 5; este autor ha señalado recientemente que la tradición de Deméter eleusina en Jonia (véase nota anterior) no implica que el culto de Eleusis sea anterior a la migración jonia: *op.cit.*, “Reconstructing change...”, nota 56. En Eleusis existía un *genos*, el de los *Philleidai*, en el que se elegía a la sacerdotisa de Deméter y Core (Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 317; en la inscripción del Código de Nicómaco: Oliver, *op.cit.*, “Greek Inscriptions”, *Hesperia*, 4, p. 28; Turner, *op.cit.*, *Hiereia*, p. 285 ss); según Clinton éste era uno de los sacerdocios más antiguos (K. Clinton, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Philadelphia, 1974, p. 68), que tal vez tienen también un origen “pilio”, como los *Philaidai* (o *Philistos* que llevó consigo el culto de Deméter eleusina: véase nota anterior); Coldstream señaló la posibilidad de que las dos tumbas de gran riqueza del 800 en Eleusis fuesen precisamente de las sacerdotisas de Deméter y Perséfone, pues además se encontró en ellas una figurita de Isis, considerada por Heródoto (2.59) la contrapartida egipcia de Deméter: véase más arriba, nota 5. Melanto: nota 51, apéndice II a cap. 4º. Códridas en Asia Menor: cap. 5º, nota 14.

²⁵ Véase más arriba, nota 5. Clinton, *op.cit.*, *Myth...*, p. 60, nota 183 (expansión en el Protogeométrico).

Lo que interesa señalar, con respecto a Atenas, es la posibilidad sugerida en el capítulo de los pilios, de que el culto de Deméter eleusina fuese establecido ya en esos momentos en la propia ciudad de Atenas, así como en otros lugares del Ática (como Colono), y de que la relación del arconte-rey con la diosa posteriormente, en los Misterios, tenga sus raíces en este vínculo del *basileus* de época oscura con la diosa eleusina (de ahí la tradición del rey Melanto en Eleusis y luego en Atenas), transmitido de algún modo a Asia Menor, con el *basileus* de los jonios.²⁶

En cualquier caso y como se destacó en el apéndice II al cap 4º, la asociación del culto de Poseidón-las Erinias-Deméter es muy antigua y se remonta probablemente a época oscura. En Jonia se daba con la peculiaridad de que la diosa Deméter era “eleusina”; también en Colono al noroeste de Atenas se encuentra Poseidón relacionado con los caballos (*Hippios*), las Erinias y probablemente también Deméter “eleusina”. Estos cultos son característicos de lugares herederos de una tradición micénica, como Telpusa o Figalia donde se veneraba a Deméter Erinis junto a Poseidón en forma de caballo. Precisamente con este culto relaciona Clinton el de Deméter en Eleusis, específicamente en la “*Agelastos petra*”, la roca en la cueva que constituía una entrada natural hacia el mundo subterráneo, como lo era también Colono y el santuario de Figalia donde se veneraba a Deméter dentro de una cueva como “*epi petra*”.²⁷

²⁶ Esto no quiere decir que existieran ya los Misterios en esa época, ni, por tanto, que la relación del *basileus* fuese con esta fiesta en principio, como sugiere Padgug (*op.cit.*, “Eleusis...”, pp. 143-4; *basileus* de Atenas encargado de los Misterios: Arist., *Ath.*, 57), sino que, como en Jonia, la diosa Deméter eleusina se había establecido en la ciudad, a través de la máxima autoridad de entonces, el *basileus* de época oscura, que podría encargarse especialmente del culto (no de los Misterios, que tal vez aún no existían y que si existían no se celebrarían aún en la ciudad de Atenas), como en Jonia.

²⁷ Apéndice II a cap. 4º: pp. 236-237, notas 31 y 32. Clinton, *op.cit.*, *Myth...*, p. 27; tal vez puede ser significativo, con respecto a los cultos asociados de Poseidón, Deméter “negra” y las Erinias, el hecho de que en el Himno homérico a Deméter se llame a las dos diosas “*semnai t' aidolia*” y a Deméter se la denomine “*kyanopeplon*” (vestida de negro, v. 319), lo que puede ser una “reminiscencia” de este supuesto culto de gran antigüedad de Deméter similar al de Figalia. Cultos en cuevas característicos de época micénica, del culto a Deméter y específicamente de las Tesmoforias: Dietrich, *op.cit.*, “A religious Function...”. También deben de ser muy antiguos los cultos de Poseidón y Ártemis a la entrada de Eleusis (Paus., 1.38.6),

En Atenas el acceso natural al mundo subterráneo, el Plutonio, se hallaba precisamente en la colina del Areópago, junto al culto a las Erinias y al de Deméter en el Eleusinio al oeste de la Acrópolis²⁸. Ya se postuló en el apéndice II al capítulo 4º que esta zona, en principio dentro del distrito de “Melita”, habría sido, como Colono, también en época oscura, el lugar de culto a Poseidón-las Erinias y Deméter posiblemente ya “eleusina” (tal vez instalada en la ciudad “con la *basileia* de Melanto”), como en Jonia. Se sugirió además, la sustitución, en el momento del sinecismo, de Poseidón por Ares, el dios de la guerra. Quizás una prueba de que en esa colina existía un culto a Poseidón con anterioridad al establecimiento de Ares puede ser, además del *aition* de la fundación del Areópago en el que se enfrentan en un juicio ambos dioses, el hecho de que en Tebas el dios que se une a la Erinia *Tilphossa* (a Deméter Erinis en Arcadia) es tanto Poseidón como Ares (posiblemente también Poseidón sustituido por Ares).²⁹

Los últimos hallazgos arqueológicos han descubierto restos en el Eleusinio del s.VII e incluso anteriores³⁰. Esto concuerda con la hipótesis que hace de esta zona de Atenas, ya posiblemente desde época oscura, un lugar antiguo de culto a Poseidón-las Erinias y Deméter como en Colono (o, de forma similar, en Eleusis mismo).

Por otra parte, como ha señalado recientemente Clinton, aunque fue defendido ya por Broneer, las Tesmoforias de Atenas, fiestas antiquísimas en toda Grecia, se celebrarían en ese lugar, sede por tanto, como Tesmoforion, del culto de Deméter en la ciudad de

posiblemente ya desde época oscura (santuario absidal de Ártemis Propilea de época geométrica, s.VIII: Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, p. 60); esta relación de Poseidón y Ártemis pudo darse también en el Iliso de Atenas en esas fechas: apéndice II a cap. 4º, pp. 247-248, nota 67; Dietrich, *op.cit.*, *Tradition...*, p. 58.

²⁸ Paus., 1.28.7; Clinton, *op.cit.*, *Myth...*, p. 20.

²⁹ Véase apéndice II cap. 4º, pp. 237-238 (también allí en el Areópago *mnema* de Edipo como en Colono: Paus., 1.28.7). Mito de fundación del Areópago: cap. 5º, nota 67. Poseidón y Ares en Tebas: F. Vian, *op.cit.*, *Les origines de Thèbes*, pp. 107-109; véase L. Breglia-Pulci Doria, “Demeter Erinys Tilphussaia tra Poseidon e Ares”, en *Les grandes figures religieuses*, Paris, 1986, 107-126.

³⁰ K. Clinton, “The Thesmophorion in Central Athens”, en *The Role of Religion...*, R. Hägg ed., p. 124, nota 34.

Atenas con anterioridad a su inauguración oficial como “Eleusinio” en época posiblemente de Pisístrato³¹. Las Tesmoforias de Atenas eran organizadas probablemente en época clásica por el demo de Melita, como se puede inferir de la inscripción en la que se menciona a la sacerdotisa de las diosas, mujer de un hombre de Melita, elegida por el demo, lo que cuadra, según Clinton, con el distrito en el que se hallaba el Eleusinio. Además el nombre “Melita”, que como se vio en el apéndice II al capítulo 4º, debe de ser muy antiguo, tiene relación específica con el culto a Deméter, ya que las “*Melissai*” eran ninfas del entorno de las diosa. En la inscripción que alude a la sacerdotisa de las diosas elegida por el demo de Melita se menciona también el “*tou Ploutonos hieros*” y el *naos* de Deméter y Core; el Plutonio en Atenas se hallaba en el Areópago, cerca del Eleusinio, que contenía un santuario dedicado a Deméter y Core y otro a Triptólemo.³²

³¹ Tesmoforias: nota 44, cap. 9º. Eleusinio como Tesmoforion: O. Broneer, “The Thesmophorion in Athens”, *Hesperia*, 11, 1942, 250-274; también K. Clinton, “The Thesmophorion in Central Athens and the celebration of the Thesmophoria in Attica”, en *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, R.Hägg ed., 1996, Stockholm, 111-125 (pp. 123-125): en contra de H.A. Thompson, “Pnyx and Thesmophorion”, *Hesperia*, 5, 1936, 151 ss, que lo identificó con la Pnix, fundamentalmente por la obra de Aristófanes en que compara una reunión de las mujeres en las Tesmoforias con la reunión de la *ekklesia*: véase Clinton, *op.cit.*, “The Thesmophorion...”, p. 112; a favor de Thompson recientemente: M. Osanna, “Thesmophorion ed Eleusinion ad Atene: problemi topografici e culturali”, *Ostraka*, 4, 1995, 103-118 (postula también un templo de Deméter y Core cerca del Eleusinio pero diferenciado de éste).

³² Tesmoforias organizadas por el demo de Melita: Clinton, *op.cit.*, “The Thesmophorion...”, pp. 113, 119-120. Melita: véase apéndice II a cap. 4º, nota 40. Ninfas *Melissai* y rey *Melissos*: Clinton, *op.cit.* *Myth...*, p. 34; Call. *Ap.*, 110-112 (*Melissai*, sacerdotisas de Deméter); Porph., *Antr.*, 18; ninfa *Melite* en el *H. hom.* a Deméter: v. 419; Richardson, *op.cit.*, *The Homeric Hymn...*, pp. 287-8 (Melita es una nereida en la *Ilíada* -18.42- y en Hesíodo, -*Th.*, 247; Melita del Ática: Hes., fr. 225 Merkelbach y West=Filócoro, *FGrH* 328 F 27); Sfameni, *op.cit.*, *Misteri*, p. 202 ss. Santuario de Pluto en el Areópago: Paus., 1.28.7; Eleusinio: Paus., 1.14.1-4; Clinton, *op.cit.*, “The Thesmophorion...”, p. 123, nota 32 (Eleusinio) y p. 121 (inscripción). En una inscripción sobre la decoración del Plutonio el responsable es precisamente un hombre de este demo de Melita, Neoptolemo, hijo de *Antikles*: Clinton, *op.cit.*, *Myth...*, p. 20; véase también para el Eleusinio y el Plutonio de Atenas: R.M. Smith, “The Phrearrhian Lex Sacra”, *Hesperia*, 67, 1998, 9-107, pp. 101-103.

Lo que nosotros proponemos es la posibilidad de que el culto ancestral de Deméter en Atenas (celebrado en las Tesmoforias) fuese ya de Deméter “eleusina”, con conexión con esa localidad, como en Jonia y posiblemente en Colono.

Por tanto si las Tesmoforias en época clásica celebradas en la ciudad³³ estaban administradas probablemente por el demo de Melita, la cuestión que se puede plantear era quién administraba el culto con anterioridad, sobre todo si se tiene en cuenta la antigüedad que se ha postulado para el mismo, asentado en la ciudad desde, por lo menos, la época oscura, junto a esta colina donde se veneraría también a Poseidón y a las Erinias.

En el capítulo 7º referente a Salamina y los Salaminios en el que se analizó la conexión de esta familia con Melita se aludió también a la relación de este distrito de Atenas con los Cérices, que tenían allí una casa. Tal vez podría pensarse que la familia (o familias) ateniense que en época arcaica se asoció de forma definitiva a la localidad de Eleusis y concretamente a sus Misterios, los Cérices de Atenas, estuviera desde antes específicamente relacionada con este culto de Deméter antiguo en la ciudad, que además tendría sus orígenes remotos en Eleusis. Algunos indicios pueden fortalecer esta hipótesis como la posibilidad de que en Eleusis la “casa de los Cérices” se sitúe junto al Plutonio o el lugar de acceso al mundo subterráneo, y, según Travlos, vinculada a él. También en Atenas el Eleusinio de Melita se hallaba junto al santuario de Pluto del Areópago, que constituiría en principio un lugar natural de acceso al mundo subterráneo, como en Colono, o en Eleusis el Plutonio o, según Clinton, la “*Agelastos petra*”.³⁴

³³ Sobre la posibilidad de que las Tesmoforias fuesen una fiesta local (no organizada por Atenas para toda el Ática en la ciudad), celebrada por los distintos demos del Ática (aunque no todos), pero también en Atenas mismo, donde tendría, a pesar de su carácter local, una mayor proyección: Clinton, *op.cit.*, “The Thesmophorion...”, p. 111 ss.

³⁴ Casa de Cérices en Melita y en Eleusis junto al Plutonio: cap. 7º, nota 63. Clinton identifica esta cueva en Eleusis con la “*Agelastos petra*” (Clinton, *op.cit.*, *Myth...*, p. 18 ss) y postula que sólo existía un Plutonio situado en Atenas (junto al Eleusinio), aunque admite que la “*Agelastos*

La relación de los Cérices con este culto en Atenas y por tanto con las Tesmoforias en la ciudad derivaría principalmente de su función como “heraldos”, asesores del *basileus* en la organización religiosa anterior a la cristalización de la polis de Atenas (de la *basileia*), de la que es heredera la época arcaica³⁵. Es significativo también que en la obra de Aristófanes de *Las Tesmoforias* la “heraldo” invoque, además de las dos *Tesmophoroi* (Deméter y Core), Pluto y *Kalligeneia*, a Curótrofa, Hermes y las *Charites*. Tanto Hermes como las *Charites* (*Thallo*, *Auxo*, *Hegemone*) eran invocados en el juramento de los efebos y, como supusimos en el capítulo 7º, tenían una especial conexión con la familia de los Cérices³⁶. En fechas posteriores se encuentra un culto de Hermes y de las *Charites* en la entrada oeste de la Acrópolis, no lejos, por tanto, de la colina del Areópago y del Eleusinio, cuyo sacerdocio desempeñaban probablemente los Cérices³⁷.

petra” constituía el acceso natural al otro mundo, al mundo subterráneo (*op.cit.*, *Myth...*, pp. 21-23). Para la “*Agelastos petra*” véase también Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, p. 46 (cerca del Plutonio); Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, p. 99 ss (templo de Plutonio construido con Pisistrato junto a la cueva); inscripción del 329/8: Syll⁴, vol. 3, nº1050; para el Plutonio en Eleusis véase también: Travlos, *op.cit.*, *Bildlexikon*, p. 115, fig 125, Travlos, *op.cit.*, “*He Athena...*”, *ASAtene*, 1983, p. 326, fig. 2; Sourvinou, *op.cit.*, “*Reconstructing change...*”, p. 137. Véase nota anterior. Colono: apéndice II cap. 4º, nota 31.

³⁵ *Basileia* en la época oscura: cap. 3º, nota 41 y apéndice II a cap. 4º, nota 9. Para los heraldos como asesores del *basileus* en materia de culto, pero también en otros campos véase el cap. 7º, p. 455.

³⁶ Ar., *Th.*, 295-300; Clinton, *op.cit.*, *Myth...*, p. 31. para la relación de los Cérices con Hermes y las *Charites*, invocadas en el juramento de los efebos, así como con Curótrofa, véase el cap. 7º, pp. 455-456.

³⁷ Paus., 1.22.8: Hermes y las Cártes a la entrada de la Acrópolis (cerca de Deméter *Chloe*, Gea Curótrofa y Afrodita Pandemos -Paus., 1.22.3- y de Atenea Nike: Paus., 1.22.4); véase comentario de L. Beschi y D. Musti, de la Fondazioni L. Valla, p. 344) Pirenne, *op.cit.*, “*Les Charites...*”, *Kernos*, 9, 1996, 195-214. Sacerdote de Cérices de *Charites* y Artemis *Epipyrgidia* a la entrada de la Acrópolis: Clinton, *op.cit.*, *Sacred Officials*, p. 94; Clinton, *op.cit.*, *Myth...*, p. 116, nota 6; K. Clinton, *op.cit.*, “*IG I² 5, the Eleusinia...*”, 1 ss. Para las Cártes y Artemis o Hécate *Epipyrgidia* a la entrada de la Acrópolis véase: L. Beschi, *op.cit.*, “*Contributi...*”, *ASAtene*, 1967/8, pp. 518 y 535-6. Los Cérices tendrían cierta jurisdicción sobre la zona del Pelárgico en esta parte oeste de la Acrópolis como se desprende del problema con Telémaco en relación al santuario de Asclepio: Beschi, *op.cit.*, “*Il monumento...*”, *ASAtene*, 1967/8, pp. 391-2. Para el proceso de transferencia de algunos cultos gentilicios al estado (a las nuevas unidades establecidas con Clístenes, como tribus y demos): Kearns, *op.cit.*, “*Change and Continuity...*”; tal vez éste fue el caso de las Tesmoforias.

Antes de seguir analizando y recordando las conexiones rituales de los Cérices vamos a terminar de ver las posibles relaciones culturales de Eleusis y Atenas con anterioridad a la incorporación de los Misterios en época de Solón.

Además de este primer establecimiento postulado de Deméter eleusina en Atenas en época oscura (lo que no quiere decir que se mantuviera un contacto continuado ni que la diosa “eleusina” en Atenas, celebrada en las Tesmoforias, dependiera de la de Eleusis), habría que plantearse la posibilidad de la integración temprana de Deméter *Chloe*, procedente de Eleusis, también al oeste de la Acrópolis, que generalmente se ha considerado antigua³⁸. Este culto se vio cuando se aludió a las Genesias, en relación a las divinidades femeninas del oeste de la Acrópolis con quienes estaba asociada, como Gea Curótrofa, Afrodita Pandemos, las Erinias (identificadas en un esolio de Aristófanes), desde nuestro punto de vista vinculadas al Consejo aristocrático que surgió con la reunión “de todos los gobiernos” en la ciudad³⁹. Posiblemente el sinecismo y la reestructuración del gobierno de Atenas conllevó en el plano cultural cambios y modificaciones (como en época de Solón), entre los que estaría, a través de un reestablecimiento más consciente del culto de la diosa eleusina (el otro muy antiguo, de forma que la diosa Deméter, aunque procedente de Eleusis, sería ya “ateniense”), el estrechar y fortalecer los lazos precisamente con esta localidad.

Esto encaja además con el planteamiento de que Eleusis se incluye en la “facción del *asty*”, en el reparto del Ática, es decir en la que correspondió, según el mito, a Egeo de

³⁸ Deméter *Chloe* al oeste de la Acrópolis, junto a cultos antiquísimos, como el de Gea Curótrofa, Afrodita Pandemos, el *Bouzygion* y el *Kyloneion*: Travlos, *op.cit.*, *Pictorial...*, p. 2; Paus., 1.22.3; véase Beschi, *op.cit.*, “Contributi...”, p. 518 ss. Oikonomides, *op.cit.*, *The Two Agoras...*, p. 45; cap. 4º, nota 77. Deméter en Colono como *euchloia*: Sófocles, *Edipo en Colono*, v., 1600 y sch.; véase también vv. 681-5; Según Brumfield las *Chloaia* se celebraban en Antesterión y en las Targelias se ofrecía un sacrificio a Deméter *Chloe*: *op.cit.*, *The Attic Festivals*, p. 132 ss; véase también Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 149 (sacrificio a Deméter *Chloe* en las Targelias en Atenas y fiesta de *Chloaia* en Eleusis); S. Dow, R.T. Healey, *A Sacred Calendar of Eleusis*, (HThS 21), Cambridge, 1965, p. 44 (*Chloaia*).

³⁹ Véase cap. 6º, p. 382 ss. También cap. 4º, p. 204, nota 105 (sch. S., OC., 42).

entre los hijos de Pandión (leyenda que alude probablemente a la realidad del sinecismo y de las luchas de entonces y posteriores entre las distintas facciones); de ahí las relaciones por ejemplo de los Eteobúttadas (de la facción del Pedion), en la fiesta de las Esciroforias, con la procesión “cívica” que ligaba a los dioses acropolitanos con los de Eleusis⁴⁰. También cuadra con la hipótesis de la importancia del culto a Zeus en el s.VII, Zeus Patroos de los Eupátridas, Zeus de la ciudad de Atenas que en esas fechas tiene muchos caracteres ctónicos (conocido como Miliquio en las Diasias, que Tucídides hace remontar a Cílón), ya que significativamente Deméter *Chloe* compartía el mismo sacerdote que Zeus Miliquio, el *diophante*⁴¹. Posiblemente de esos momentos es la coordinación de los tres “*hieroi arotai*”, en Eleusis, en Esciron a mitad de camino, y a los pies de la Acrópolis, en el *Bouzygion*, situado cerca del santuario de Deméter *Chloe*, del que estarían encargados los *Bouzygai* que rendían culto a Zeus⁴². En el s.VII se acercaría de forma deliberada lo específicamente agrario ateniense, en especial el culto a Zeus (*Maimaktes* de las *Maimakterias*, similar o igual a Miliquio de las Diasias, relacionado con ritos purificatorios y con la agricultura) con lo eleusino, de ahí que posteriormente el daduco de Eleusis realizara el ritual purificador del “*Dios kodion*”, dedicado a un Zeus ctónico, en las *Maimakterias* de Atenas celebradas en honor a este dios, en las Esciroforias (en las que estaría presente Zeus Miliquio) y en Eleusis mismo.⁴³

⁴⁰ Eleusis se incluye en la facción del Pedion: cap. 4º, p. 192, nota 76. Reparto del Ática y Mégara entre los hijos de Pandión: cap. 5º, nota 79. Eteobúttadas: cap. 4º, p. 171-172, nota 16; Procesión de Esciroforias: cap. 9º: notas 20 y 50.

⁴¹ Zeus Patroos de los Eupátridas: cap. 2º, p. 61 ss; cap. 4º, pp. 200-201. Importancia del culto a Zeus en época arcaica no sólo en Atenas, sino en toda el Ática (Zeus en el monto Himeto...): cap. 2º, p. 62, nota 16 y cap. 4º, p. 211. Diasias: Th., 1.126.6; Zeus Miliquio en las Diasias y otras fiestas, como las *Maimakterias* consagradas a un Zeus ctónico relacionado con la agricultura: cap. 4º, p. 198 (Diasias: nota 87; véase también cap. 8º, nota 19). Mismo sacerdote de Deméter *Chloe* y Zeus Miliquio: Oikonomides, *op.cit.*, *The Two Agoras...*, p. 34.

⁴² *Hieroi arotai* y *Bouzygion*: véase el cap. 9º, nota 36 y cap. 4º, nota 78. *Bouzygai*: cap. 4º, nota 39.

⁴³ Zeus *Maimaktes*, igual o similar a Miliquio: cap. 4º, nota 88. Véase cap. 7º, nota 55 (procesión de *Maimakterias* y “*Dios kodion*”).

Por último encaja también con este planteamiento la posible procedencia de Cilón de Eleusis, postulada por Sealey, la condena de los Alcmeónidas de la Paralia en el juicio presidido por Mirón de Flia del *Pedion*, y la posterior purificación de Epiménides, cuya relación con el culto de Blaute (o Blastas, su madre, una ninfa del entorno de Afrodita), situado junto a Deméter *Chloe* y Gea Curótrofa, se analizó en el capítulo cuarto⁴⁴. Es interesante señalar la existencia de una estatua de Epiménides (fundador del culto a Zeus y Afrodita en el Peloponeso, y, según una tradición, de las Erinias o Euménides en Atenas) en el Eleusinio, así como su identificación con *Bouzyges*, el ancestro de los *Bouzygai* del *Pedion*, encargados del culto a Zeus en el Paladio y del *hieros arotos* al pie de la acrópolis⁴⁵. Aunque estas conexiones se elaboraron posteriormente, en el s.VI o más tarde incluso, son, de todos modos, significativas y esclarecedoras de esta relación

⁴⁴ Sealey, *op.cit.*, "Regionalism...", p. 168 (Cilón de Eleusis se apoya en Mégara); también postulado por L'Homme-Wéry, *op.cit.*, *La perspective...*, p. 319. Epiménides y Blaute: cap. 4º, p. 204 ss (especialmente nota 110). Atentado ciloneo y juicio de Alcmeónidas de Mirón y Epiménides: cap. 3º, nota 111. Mirón de Flia, posiblemente de la facción del *Pedion*: cap. 4º, nota 38.

⁴⁵ Epiménides en el Eleusinio: Paus, 1.14.4. En relación al culto de Afrodita y Zeus en el Peloponeso e identificado con *Bouzyges*: cap. 4º, nota 90. Fundador del culto a las Erinias: cap. 4º, nota 108. Epiménides inicia a la ciudad en ritos secretos (*katorgiasas*), orgías, mismo término usado en Misterios: *H. hom. a Deméter*, v. 476-7; Epiménides, Triptólemo y un buey de bronce en el Eleusinio: Paus, 1.14. Sourvinou-Inwood (*op.cit.* "Reconstructing change...", p. 155 ss), asocia la purificación de Epiménides con la fundación de los Misterios (organizados por Atenas desde el principio), lo que propició que se desarrollaran los mitos de la fundación de los mismos vinculada a personajes órficos como Orfeo o Eumolpo, el hijo de Museo. Sin embargo, como apunta el mismo Sourvinou (p. 143), existen fundamentalmente dos versiones de la fundación de los Misterios; una en la que Deméter revela los mismos a los héroes eleusinos legendarios y otra en relación a los órficos (principalmente a Museo, personaje claramente ateniense -Kearns, *op.cit.*, *The Heroes* p. 187, West, *op.cit.*, *The Orphic...*, p. 39 ss- y a Tracia). Probablemente la primera es la originaria (en el Himno homérico a Deméter) y la segunda se desarrolló a partir del momento en el que los atenienses se implicaron en los Misterios con Solón, como se verá más abajo. Desde este punto de vista, la asociación de Epiménides en Plutarco (*Plu.*, *Sol.* 12) con la iniciación de la ciudad a ritos secretos puede estar conectada efectivamente al momento en el que los atenienses comenzaron a iniciarse en Eleusis (como la historia de Telo), lo que no quiere decir que sea el momento de la fundación de los Misterios (pero sí tal vez de una "refundación" ateniense). Además la relación de Epiménides con Triptólemo, la estatua del buey de bronce en el Eleusinio y los *Bouzygai*, refleja, más que la relación del purificador con los Misterios mismos, el vínculo de los ritos *agrarios* atenienses y eleusinos en esos momentos (concentrados al oeste de la Acrópolis, el núcleo o el ágora de la ciudad en el s.VII). Posiblemente, como se verá más adelante, fue con los Pisistrátidas cuando se desarrollaron todas las tradiciones órficas en torno a Eleusis, pero también cuando se asoció a Epiménides con *Bouzyges*, ya que la primera mención de este personaje aparece en Laso de Hermíone que trabajó para los Pisistrátidas: H. A. Shapiro,

del Zeus agrario de Atenas en el s.VII con el culto eleusino, principalmente Deméter *Chloe* instalada en el nuevo espacio inaugurado al oeste de la Acrópolis con el sinecismo⁴⁶, como culto político, junto a Gea y Afrodita, cerca de la sede del Consejo de estado, el Areópago.

Volvemos ahora a las conexiones rituales de los Cérices, ya que analizar los cultos en los que estaban implicados en época clásica, desde nuestro punto de vista, puede ayudar a comprender cómo y con qué características se integran en la ciudad de Atenas los Misterios de Eleusis. En otros capítulos aludimos a esta familia llegando a la conclusión (sostenida por la mayoría de los autores) de que era un *genos* de origen ateniense, “recreado” o “ascendido” (al status de Eupátridas) en época de Solón, pero encargados desde antes específicamente de ciertos cultos de estados (aunque también “privados”), por su función de “heraldos”, cuya tarea inicial consistía en asesorar al *basileus*, como muestran algunos pasajes de Homero.⁴⁷

Más arriba se vio su posible relación con las Tesmoforias de Atenas (ya posiblemente de Deméter “eleusina”, aunque luego a lo largo de los siglos oscuros se “perdiera” u oscureciera esa relación primitiva con Eleusis) celebradas probablemente en el demo de Melita en el lugar luego conocido como Eleusinio.

op.cit., “Oracle-mongers...”, *Kernos*, 3, 1990, 335-345; también de este autor, *Art and Cult...*, *op.cit.*, p. 70-71.

⁴⁶ Véase el apéndice I al cap. 4º (ágora).

⁴⁷ Sobre los Cérices como una familia ateniense implicada en los Misterios: Garland, *op.cit.*; “Religious Authority...”, p. 97 (según este autor los Cérices se implicaron en Eleusis por primera vez a finales del s.VII o principios del s.VI); también Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, p. 234. G. Foucart, *Les mystères d'Eleusis*, Paris, 1914, p. 157; Ferguson, *op.cit.*, “The Salaminioi...”, p. 42; L'Homme-Wéry, *op.cit.*, *La perspective...*, p. 88. Los considera una familia eleusina: Ch. Picard, *op.cit.*, “Les luttés...”, p. 62. También, Sourvinou-Inwood, *op.cit.*, “Reconstructing change...”, nota 26; R. Osborne, *op.cit.*, *Demos...*, p. 175 (según este autor el hecho de que los Cérices a finales del s.VI vivieran en demos del *asty* no demuestra que no fuesen eleusinos). Véase sobre los Cérices, cap. 4º, p. 189 ss y cap. 7º, p. 451 ss (especialmente, p. 443, nota 72: Cérices como *demiourgos* y heraldos que asesoran al *basileus* en Homero); véase Davies, *op.cit.*, *Athenian property...*, p. 254 ss.

También se analizó su relación con los dioses del juramento de los efebos, de origen antiquísimo, que derivaría de su función de “heraldo” que congrega al *laos* o al pueblo en armas, pero con los que existiría también un vínculo más “personal”, en el sentido de constituir al mismo tiempo cultos de un *genos* y cultos de estado. Éste sería el caso principalmente de Hermes, según las fuentes su primer ancestro junto con una de las hijas de Cécrope, pero también posiblemente de Atenea, Hestia y las *Charites* y, tal vez, de Enialio (en principio, con la *basileia*, vinculados a la zona del Pritaneo del este de la Acrópolis)⁴⁸. En el capítulo de Salamina se vio cómo en el Código de Nícomaco que contendría un núcleo del calendario de Solón, se mencionan varios dioses y héroes eleusinos, que se refieren probablemente en primer lugar a cultos más específicos de los Eumólpidas y a continuación de los Cérices. Entre estos últimos se puede leer con claridad los nombres de Hestia, Atenea, *Charites*, Hermes; aparece también En(---), restaurado por Oliver como Enialio, lo que encajaría con otra noticia, bastante más tardía, en la que el “hierocérice” desempeña el sacerdocio de los dioses de la guerra Enialio, Enio, Ares y Zeus Geleon. Ya se señalaron también las similitudes con varios de los dioses del juramento de los efebos propio de Atenas de origen antiquísimo, como Hestia, Enialio, las Horas o *Charites* (*Thallo*, *Auxo*, *Hegemone*) y Atenea, además de la afinidad, a través de Hermes, con la divinidad principal del mismo, Aglauro.⁴⁹

⁴⁸ Juramento de Efebos y divinidades del mismo, en principio vinculadas a la zona este de la Acrópolis, en fiestas como las Boedromias: cap. 5º, pp. 272-273, notas 57 y 60. Culto “público” y “privado” a la vez en época arcaica cuando todavía no estaba clara la distinción entre ambos campos: véase el cap. 7º, p. 461, nota 86. Para el sacerdocio de Hermes y su relación con las Cecrópidas: cap. 7º, p. 455, nota 73, cap. 4º, nota 73; precisamente una de las Cecrópidas, Curótrofa, era invocada en las Tesmoforias (ver más arriba, nota 36); Hécate celebrada, según Oikonomides, en las *Maimakterias* (en las que participarían los Cérices) y conocida por Hesíodo como curótrofa (cap. 7º, nota 55), podría haber estado relacionada, según Clinton (*op.cit.*, *Myth...*, p. 98), con las Tesmoforias en Eleusis. Sobre la posibilidad de un acercamiento de cultos agrarios atenienses y eleusinos (como las mismas Tesmoforias) con anterioridad a la organización y el establecimiento de los Misterios en la ciudad de Atenas: véase más abajo, nota 70.

⁴⁹ Véase el cap. 7º, p. 455 ss, nota 74; dioses del juramento de los efebos: cap. 5º, nota 60. Oliver restaura “Enialio” por razones de espacio: Oliver, *op.cit.*, “Greek Inscriptions”, *Hesp.*, 4, 1935, p. 29; otros autores, como Sokolowski (véase el cap. 7º, nota 74) o Clinton prefieren leer

En la inscripción del Código de Nicómaco se pueden leer también de forma fragmentaria otros dos nombres He(---), restaurado por Oliver como Hefesto y D(---), como Dioniso.⁵⁰

La posibilidad de que el Código de Nicómaco mencione, entre los dioses de los Cérices, a Dioniso es muy significativa pues este *genos* tenía también en época clásica un papel en las antiguas fiestas de Dioniso de las Antesterias y las Leneas. En ambas se conmemoraba a un Dioniso ctónico, similar o idéntico a Hades como señala Heráclito para la procesión de las Leneas en Éfeso. En las Antesterias el hierocérice asistía a la

"*Ennagonios*" (Clinton, *op.cit.*, "IG I² 5, the Eleusinia..."; también L'Homme-Wéry, *op.cit.*, *La perspective...*, p. 80, nota 5) ya que en una inscripción de principios del s.V se alude, en relación a la fiesta de las Eleusinia (posiblemente la misma celebración a la que se refiere el Código de Nicómaco), a Hermes *Ennagonios* y a las *Charites* (también a Gea, Poseidón, Ártemis, Telesidromo, Triptólemo, Plutón, *Dolichos*, Deméter y Core: Brumfield, *op.cit.*, *The Attic Festivals*, p. 185), venerados por los Cérices (véase más arriba, nota 37, y más abajo, nota 87); posiblemente en esta inscripción aparecen, como en la del Código de Nicómaco, dioses y héroes de los Eumólpidas y de los Cérices. Sin embargo el hecho de que el "hierocérice" desempeñara también el sacerdocio de Enialio, Ares (ambos en el juramento de los efebos), y Zeus Geleon (también Zeus en el juramento de los efebos), puede apoyar efectivamente la presencia de Enialio en esta lista de dioses específicos de los Cérices; véase Clinton, *op.cit.*, *Sacred Officials*, p. 81: sacerdote de Enialio... (IG II² 1072, lin. 4-6); véase también nota 60 del cap. 5º. Esto no implica que en Eleusis no hubiese también un culto a Hestia (específico de esta localidad), cuyo sacerdocio desempeñarían los "descendiente de Celeo", los Crocónidas, asociado posteriormente, desde nuestro punto de vista, al Pritaneo; véase: Richardson, *op.cit.*, p. 233; IG II² 1229; véase Parker, *op.cit.* *Athenian Religion*, pp. 301-304. La relación de los Cérices con Hestia o con Hermes, sería *en principio*, con los dioses de origen *ateniense*, vinculados a los efebos (presentes en varias fiestas), aunque con el tiempo se unificarían los cultos de Hestia y de Hermes de Eleusis y de Atenas; de esta forma Celeo (personaje claramente eleusino: Kearns, *op.cit.*, *The Heroes*, p. 176) se asoció al Pritaneo de Atenas (Plu., *Moralia* 667D; Kearns, *op.cit.*, *The Heroes*, p. 115), sede de Hestia, y los Cérices se vincularon a las divinidades de Eleusis (Hestia y Hermes). Esta relación de los cultos de Eleusis y de Atenas ocurre también con la figura del "*pais ap' hestias*", en principio en el plano mítico Demofonte de Eleusis (en el Himno homérico "escondido en el fuego": v. 478-9;), pero que, elegido por el *basileus*, representa la iniciación simbólica de toda la ciudad: Richardson *op.cit.*, *The Homeric Hymn...*, p. 231 ss (Ann. Gr. Bekker, I, p. 204; Porph., *Abst.*, 4.5); Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, pp. 236-7; importancia de Demofonte en los Misterios, íntimamente ligado a la fundación de los mismos: H.P. Foley, *The Homeric Hymn to Demeter*, Princeton-New Jersey, 1994, p. 49 ss.

⁵⁰ Oliver, *op.cit.*, "Greek Inscriptions", *Hesperia*, 4, p. 21. (tal vez en lugar de Hefesto, podría leerse Heracles, también presente en juramento de efebos y además iniciado en Eleusis, en época de Pisistrato; sin embargo Hefesto tiene relación con los artesanos-*демиουργοι*, como los Cérices y además su culto se encuentra en la Acrópolis (Elderkin, *op.cit.*, "The Cults of the Erechtheion"); tal vez el culto de Hefesto es introducido en Atenas en el s.VI, en relación a las Panateneas: Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult*, p. 165 (con los Pisistrátidas), pero puede ser incluso anterior: véase apéndice a cap. 6º (*Theseion*), nota 66; Hefesto aparece ya en el Vaso François, que puede reflejar algunos cambios realizados por Solón: véase cap. 7º, nota 22. Para otra restauración véase cap. 7º, nota 74 (Sokolowski).

basilinna y a las *gerarai* en la ceremonia secreta realizada posiblemente en el santuario de Dioniso “*en limnais*”, lugar de acceso al mundo subterráneo, que consistía en la restauración del dios; también en las Antesterias tiene un papel fundamental Hermes ctonio, patrón de los Cérices. Por otra parte en las Leneas el daduco llamaba a Dioniso, en una ceremonia en la que se despertaba al dios diciendo: “Iaco, hijo de Sémele, Plutodotas”⁵¹. Más adelante se van a analizar las conexiones de ambas ceremonias con los Misterios, específicamente “la parte correspondiente a Atenas” de la procesión hacia Eleusis. Desde nuestro punto de vista el papel de los Cérices o sus predecesores, familia de origen ateniense, en estas fiestas antiquísimas de Atenas *antecede* a su papel como sacerdotes en Eleusis, lo que ayuda a explicar las características de la reorganización llevada a cabo por Atenas de los Misterios en época arcaica.

Además la conexión originaria de los Cérices con divinidades ctónicas, como Hermes y Dioniso ctónicos en las Antesterias y las Leneas, fiestas en las que se identifica a este dios con Hades, ayuda a explicar y esclarece la relación especial de este *genos* con Pluto y el Plutonio (o el lugar de acceso al mundo subterráneo) tanto en el Eleusis en “la casa de los Cérices”, como posiblemente también en origen en el lugar de acceso al mundo subterráneo junto al Eleusinio de Atenas, el Plutonio del Areópago⁵². Por otra parte los Cérices también desempeñaban el sacerdocio en Eleusis de “la piedra sagrada”, “*ho lithophoros tou hierou lithou*”, tal vez, según Clinton, llevada en procesión desde el Eleusinio hasta Eleusis, y posiblemente relacionada también con el culto de Dioniso en este lugar⁵³. Robertson por su parte postuló, en un artículo sobre las Arreforias de

⁵¹ Para ambas fiestas véase más abajo: p. 581 ss.

⁵² Para Hermes y Dioniso ctónicos de las Antesterias y las Leneas, en relación con Hades, véase más abajo: p. 581 ss. Plutonio en Eleusis y Atenas: notas 32 y 34.

⁵³ Clinton, *op.cit.*, *Sacred Officials*, p. 51 y 98; este sacerdote junto al de Zeus Horios, Atenea Horia, Poseidón *Prosbaterios* y Poseidón *Themeliouchos*; véase también Clinton, *op.cit.*, *Myth...*, p. 121 ss; relación con Dioniso: p. 123 ss; Dioniso iniciado en Eleusis sobre una piedra

Atenas, que la relación de los Cérices con la “piedra sagrada” era originaria del culto del *genos* a Hermes en la misma Atenas, en conexión con las Cecrópidas y la fiesta de las Arreforias. Según Ovidio, Aglauro (según Calímaco, Pandroso) fue convertida en una piedra negra al oponerse a Hermes. Este autor señala la relación de las piedras con los nacimientos (de ahí su relación con las Arreforias, en las que se conmemoraba el nacimiento de Erictonio) y con los poderes mánticos, pero también su función como marca de acceso al mundo subterráneo.⁵⁴

Desde nuestro punto de vista no es impensable esta posible relación de los Cérices (o de *gene* de “heraldos” “emparentados” con ellos) con la Acrópolis (y las Arreforias⁵⁵) pues también se encargaban del ritual de las Bufonias en este lugar, dedicado a Zeus Polieo,

y purificado previamente: Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, pp. 211-213 y 217; según este autor, Dioniso no tiene un papel relevante ni nuclear en Eleusis: p. 275 ss.

⁵⁴ Robertson, *op.cit.*, “The Riddle...”, p. 265 ss (especialmente pp. 270-2; Calímaco: p. 272); Ov., *Met.*, 2.1200 ss (especialmente 1375 ss) y 2.708-832. En Hesíodo (*Th.*, 485) Rea envuelve una piedra en pañales, que sustituye a Zeus niño; ónfalo de Delfos: Hes., *Th.*, 498-500; Paus., 10.24.6: véase nota 59 del cap. 1º (Goodison). L'Homme-Wéry (*op.cit.*, *Le perspective...*, p. 128 ss), sin embargo, asocia este sacerdocio de la piedra sagrada, relacionado en las inscripciones con Zeus Horios, Atenea Horia, Poseidón (véase la nota anterior), con un culto a los *horoi* fronterizos que habría establecido Solón en Eleusis frente a Mégara; es posible que el legislador estableciera esta conexión del *lithophoros* con Eleusis como tierra ateniense fronteriza con Mégara, pero sobre una relación anterior de los Cérices o heraldos con el *lithos* (la piedra oracular postulada por Robertson), pero también el *lithos* desde donde los heraldos convocaban al demos y donde juraban los arcontes (no precisamente un mojón fronterizo, sino una piedra sagrada de Zeus: cap. 1º, nota 36).

⁵⁵ Para las Arreforias véase cap. 9º, nota 30; además, dos de las cuatro arréforas existentes (las dos principales servían en la Acópolis), tal vez estaban implicadas en el servicio de otras divinidades, como, según Donnay (*op.cit.*, “L'arrhéphorie...”, p. 198), Deméter y Core, mencionadas en una inscripción en la que una arréfora dedica una estatua a ambas diosas (otra inscripción de época romana en la que se alude a dos *hersephoroi* de *Chloe Themis* y de *Ilitia* de Agra: Donnay, *op.cit.*, “L'arrhéphorie...”, p. 104; M.B. Walbank, “Artemis Bear-Leader”, *CQ*, 31, 1981, 276-281, p. 278; Robertson, *op.cit.*, “The Riddle...”, p. 243). De nuevo se encontraría, como en las Esciroforias, la asociación de culto acropolitano de Atenea-Afroditas-Cecrópidas con Deméter y Perséfone, diosas eleusinas, pero también presentes posiblemente en Atenas desde fechas remotas en las Tesmoforias de Melita. Otro punto de contacto con los Cérices (y tal vez con las Esciroforias: véanse notas 19 y 50 del cap. 9º) es la noticia que alude a las Arreforias como fiestas de Dioniso: Ann.Gr. Bekker, I.202.6. Todo esto apuntaría probablemente a una relación muy antigua de las fiestas ctónico-mistérico-agrarias de Atenas con Deméter y Perséfone, en principio los cultos atenienses, tal vez vinculados a los Cérices (en las Tesmoforias), lo que daría más coherencia al famoso escolio de Luciano que equipara Tesmoforias, Esciroforias y Arreforias, relacionadas con el rapto de Core y el descenso al mundo subterráneo (cap. 9º, nota 30). En *Helena* de Eurípides (v. 1346-1352) es Afrodita, y no Iambe, la que hace reír a Deméter: G. Cerri, *op.cit.*, “La Madre...”, p. 181 (y Zeus, posiblemente “Miliquio”, quien dulcifica la ira de Deméter: vv. 1339-1345).

en el que se mataba un buey con la doble hacha. Posiblemente la relación de los Cérices (o de familias de heraldos) con el Zeus de la Acrópolis se remonta, por lo menos, al s. VII, y se inserta en el contexto de la importancia del culto a este dios en época arcaica, analizada más arriba, en su versión ctónica y agraria, presente en el ritual del “*Dios kodion*”, en las Diasias y las *Maimakterias*, en las que también tendrían su papel los “heraldos”.⁵⁶

Por último otro culto propio del *genos* es el de Apolo Pitio y Delio. Los Cérices participaban en la misión sagrada a Delfos, pero también probablemente a Delos, como señala un pasaje de Ateneo en el que se mencionan las *kyrbeis*, es decir las leyes de Solón. Probablemente ambos cultos se adscribieron al *genos* con el legislador que es quien promueve, como se vio en otro capítulo, la exégesis de Delfos frente a la de los Eupátridas en Atenas y establece a Apolo Patroos identificado con Pitio en Atenas⁵⁷. Sin embargo es posible que la (o las) familia(s) de “heraldos” estuviese desde antes

⁵⁶ Relación de los Cérices y de los Misterios con las fiestas de las Dipolias: Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 139, nota 17; IG I², 843 (“*Keruchsin hoi Dipolieiois*”: Oliver, *op.cit.*, “Greek Inscriptions”, *Hesp.*, 4, p. 32, Sokolowski, *op.cit.*, LSCG, 1969, n° 17Ab); Clidemo FGrH 323 F 5 (Ath., 660AB); Phot., s.v. *Kentriadai*: *Patria kerukon*; *Kentriadai* asociados a Dipolias: Porph., *Abst.*, 2, 30. Varios *gene*, como los *Kentriadai*, *Thaulonidai* (Androción FGrH 324 F 16), *Daitroi* (R. Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 299 ss) asociados a las Dipolias, pudieron tener parentesco con los Cérices de Eleusis. Aunque Parker, (*op. cit.*, *Athenian Religion*, p. 320, nota 31) niega la relación de los Cérices de Eleusis con las Dipolias y estos *gene*, admite, sin embargo, la conexión entre las Bufonias y los Misterios, dada la existencia de inscripciones que asocian al *boutupos*, “el matador del buey” y a Zeus Polieo con los Misterios (Jeffery, *op.cit.*, “The Boustrophedon...”, *Hesp.*, 1948, pp. 95-6, n° 67; Sokolowski, *op.cit.*, LSCG, suppl., 1962, n° 2, pp. 10-11). Es posible que todos estos *gene* fuesen “ramas” de una misma familia o familias emparentadas; véase cap. 4º, nota 73. Zeus ctónico y rituales vinculados a él: véase más arriba, p. 555 (no sólo los Cérices tenían relación con este Zeus ctónico, sino también otros *gene* como los *Bouzygai*).

⁵⁷ Misión sagrada a Delfos en la que participaban los Cérices junto con otros cuatro *gene* y la Tetrápolis: Foucart, *op.cit.*, *Les mystères...*, p. 157, Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, p. 234 (“*keryx*” de Apolo Pitio). Apolo Delio: Ath., 234 e; véase cap. 4º, nota 75; véase también cap. 7º, pp. 454-455, nota 71, y cap. 2º, pp. 67-68, nota 34. Tanto los Cérices como los Eumólpidas estaban implicados en otras fiestas de Atenas (posiblemente a partir de esta reorganización atenienses de los Misterios: con Solón, con Pisístrato o posteriormente), como las Targelias o las Pianopsias (ambas fiestas de Apolo); hierofante y daduco en procesión de Targelias: Sokolowski, *op.cit.*, LSCG, 1962, n° 14, lin., 34-36; S. Dow, R.T. Healey, *op.cit.*, *A Sacred...*, p. 22; Pianopsias: S. Dow y R.T. Healey, *op.cit.*, *A Sacred...*, p. 21-23; Sokolowski, *op.cit.*, LSCG, 1969, n° 7, A.

relacionada (por su función ritual de acompañar la procesión y a los magistrados importantes, como posteriormente) con la misión sagrada a Delfos que tal vez se llevaba a cabo desde la ladera norte de la Acrópolis (cerca de la cueva de Creúsa), sede antigua de las relaciones con Delfos; Cook incluso sugiere que en origen esta procesión se realizaría en honor a Zeus, cuyo culto en Delfos tenía en origen una mayor importancia, pues en ella se llevaba la “doble-hacha”, presente no sólo en la Acrópolis en relación a las Bufonias y los Cérices, sino también en Delfos en el seno de la fratría de los “*Labyadaí*” que rendían culto a Poseidón Fratrios y Zeus Patroos.⁵⁸

Si se acepta, por tanto, que los Cérices eran una familia ateniense implicada en época arcaica (seguramente con Solón, como veremos ahora) en los Misterios, y que sus conexiones rituales con festivales ctónicos, místéricos y agrarios, de la ciudad misma de Atenas anteceden a su relación con los Misterios y derivan de su función ancestral como “heraldos”, se aclaran muchas incógnitas como, en parte, la de por qué se eligió precisamente a esta “familia” ateniense para desempeñar los sacerdocios de Eleusis junto a los Eumólpidas, así como la manera original de incorporar a la ciudad los Misterios de Eleusis (principalmente los elementos “dionisiacos” de la procesión).

Pasamos a analizar el último de los puntos, la integración de los Misterios de Eleusis en la ciudad de Atenas, para lo que es conveniente plantearse y considerar la antigüedad de los mismos. Recientemente Clinton ha señalado la necesidad de separar y distinguir entre “Misterios” y “Eleusis” (desde el punto de vista religioso) que abarca más cultos y fiestas aparte de los Misterios. Defiende esta postura en concreto con respecto al Himno homérico a Deméter. Este autor postula la existencia del culto de Deméter en Eleusis desde la época micénica vinculado a fiestas antiquísimas como las Tesmoforias.

⁵⁸ Apolo “*hypo makrais*”, el primitivo Piton y la posible relación con Zeus: cap. 2º, pp. 67-68, nota 33 y cap. del ágora, p. 14, notas 218-219.

Precisamente considera el himno homérico a Deméter como *aition* de éstas u otras fiestas similares, en las que era central el aspecto curotrófico, como se plasma en el Himno con Deméter y Demofonte⁵⁹. Según este mismo autor los Misterios serían relativamente tardíos con respecto a otras fiestas como las Tesmoforias y aunque acepta que nacen o se insertan en principio en el contexto de fiestas de Deméter de tipo tesmofórico, en ellos se acentúa unilateralmente lo escatológico, de forma que queda relegada a un plano simbólico su relación con aspectos agrarios y sobre todo curotróficos, que prácticamente descarta de los Misterios. Clinton opone en cierto modo el mito *aition* de fiestas como las Tesmoforias (fundamentalmente la curotrofía del niño, pero también el rapto de Core), del mito que hay detrás de los Misterios⁶⁰.

⁵⁹ Clinton, *op.cit.*, *Myth...*, pp. 28 ss y 59-62; este mismo autor, en "The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis", *op.cit.*, p. 110 ss, sitúa el Himno hacia finales del s.VII, y defiende de nuevo su relación con las Tesmoforias. Antigüedad del culto a Deméter en Eleusis: Clinton, *op.cit.*, *Myth...*, p. 29; véase más arriba nota 22. Antigüedad de las Tesmoforias: véase más arriba p. 552, nota 31. Clinton con esta teoría modifica su análisis original del Himno homérico (K. Clinton, "The author of the Homeric Hymn to Demeter", *Op Ath*, 16, 1986, 43-49), en el que postulaba un autor de fuera del Ática, que explicaría en parte las diferencias entre el contenido del Himno y lo que se sabe por fuentes posteriores sobre los Misterios. Esta "discontinuidad" la explica Parker (R. Parker, "The Hymn to Demeter and the Homeric Hymns", *GR*, 38, 1991, 1-17) por la evolución de los Misterios y los cambios que experimentó con la intervención de Atenas. Sobre el Himno homérico a Deméter véase fundamentalmente N.J. Richardson, *op.cit.*, *The Homeric Hymn...*: compuesto entre el 650 y el 550, aunque por razones estilísticas (similar al Himno a Apolo delio, y al Himno a Afrodita: Aloni, *op.cit.*, *L'aedo...*, p. 20) es preferible el s.VII (Richardson, *op.cit.*, *The Homeric Hymn...*, p. 11); probablemente es anterior al control de los Misterios por Atenas (p. 10); también F.R. Walton, "Athens, Eleusis and the Homeric Hymn to Demeter", *HThR*, 45, 1952, 105-114; véase también A. Bernabé, *Himnos homéricos. La Batracomiomaquia*, Madrid, 1978, pp. 61-62: el hecho de que Eumolpo y Triptólemo, cuyo protagonismo en Eleusis es evidente en el s.VI, estén subordinados a Celeo en el himno hace pensar una fecha en torno a finales del s.VII o principios del VI. Véase H.P. Foley, *op.cit.*, *The Homeric Hymn...*, p. 172 ss; este autor señala que la ausencia de Atenas en el himno no implica que Eleusis no formara parte de la misma, sino que la fundación de los Misterios se asociaba a una época heroica en la que se suponía que Eleusis era independiente de Atenas (p. 172 ss); explica de este modo el silencio sobre Atenas (los Cérices) y los aspectos rituales de los Misterios vinculados con ella en el Himno, y rechaza, como Parker (*op.cit.*, "The Hymn...", p. 16, nota 22), la teoría de Clinton (p. 172, nota 287); este autor (Foley) postula, siguiendo a J.S. Clay (*The Politics of Olympus. Forms and Meaning in the Major Homeric Hymns*, Princeton-New Jersey, 1989, p. 207), una orientación panhelénica para el himno. Tal vez esta orientación panhelénica, postulada también por Clinton (véase también de este autor, "The Eleusinian Mysteries and Panhellenism in Democratic Athens", en *The Archaeology of Athens*, Coulson et al., eds., Oxford, 1994, p. 163-4), fue promoncionada por los sacerdotes eleusinos con el objetivo de dar importancia a su culto y atraer al resto del mundo griego, frente a las pretensiones atenienses de controlar sus Misterios.

⁶⁰ Clinton, *op.cit.*, *Myth...*, pp. 29 y 61-63. El mito que hay detrás de los Misterios (representado en la fiesta) sería, según Clinton (p. 85 ss), fundamentalmente el rapto de Core, la tristeza de

Sin embargo, muchos elementos como la presencia en los Misterios del niño Pluto (aun cuando no se considere en principio a Demofonte, o a Iaco) o, a nivel de culto, la existencia del “*pais ap' hestias*”, así como de los testimonios de autores tardíos como Hipólito que sugieren el nacimiento del niño divino (o por lo menos su presencia en los Misterios) asociado a la agricultura y representado posiblemente en el grano de trigo que se mostraba acompañado de las palabras “llueve, concibe”, muestra, desde nuestro punto de vista, un fondo mítico en el que se encuentran los mismos elementos que en las Tesmoforias, aunque con una evolución distinta que acentúa y se centra en la iniciación al otro mundo mediante una experiencia que garantiza un destino personal de felicidad después de la muerte⁶¹. En los Misterios, por tanto, se pueden reconocer (como “fondo” sobre el que se desarrollan estos otros aspectos de iniciación al más allá que se hacen centrales) *los mismos elementos* que en las Tesmoforias o fiestas similares, que ya se comentó en otros capítulos: una iniciación personal que comportaba una “muerte” ritual mediante un “descenso” al seno de la Tierra, al mundo subterráneo, íntimamente ligado al ciclo agrario (en este sentido el rapto de Core simboliza tanto el paso de jóvenes a otro estadio, el matrimonio, como la desaparición y reaparición del grano), unido inseparablemente a la fertilidad humana y de la tierra, representada con frecuencia en el

su madre y su reencuentro feliz. A pesar de que Clinton afirma que el aspecto curotrófico (relacionado, desde nuestro punto de vista, con el niño divino) estaría ausente de los Misterios (p. 63), tiene que reconocer la presencia importante del niño Pluto (junto a las diosas, unido al grano y a la fertilidad y abundancia de la cosecha: p. 91 ss); véase también Clinton, “The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis”, p. 114 ss

⁶¹ Véase Clinton, *op.cit.*, *Myth...*, p. 91 ss. Hippol., *Haer.*, 5.8.39-41; posiblemente ya en E., *Supp.*, 54-55; véase Richardson, *op.cit.*, *The Homeric Hymn...*, p. 26 ss: Demofonte y “Threptos”, objeto de la curotrofia de Deméter en los Misterios, y posteriormente Iaco/Dioniso; Foucart, *op.cit.*, *Les Mystères...*, p. 495-496: hieros gamos y nacimiento de niño divino; en contra Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis* p. 270 ss. Expresión “llueve, concibe”: Procl., *in Ti.*, 293 C; véase también Foley, *op.cit.*, *The Homeric Hymn...*, p. 50 (curotrofia y nacimiento de un niño en los Misterios); Sfameni, *op.cit.*, *Misteri*, p. 83 ss. Sobre el “*pais ap' hestias*”: Clinton, *op.cit.*, *Sacred Officials*, p. 98 ss (véase más arriba, nota 49). Relación de los Misterios con aspectos curotróficos y el nacimiento del niño divino (en relación con la agricultura): Brumfield, *op.cit.*, *The Attic Festivals...*, p. 203 ss; S. Eitrem, “Eleusinia, les mystères et l'agriculture”, *Symb. Osl.*, 23, 1944, 133-151 (importancia de la curotrofia de Deméter y de los aspectos agrarios en Eleusis).

nacimiento del niño divino y en los aspectos curotróficos de cuidado del mismo (también ligado al proceso de fertilidad de la tierra). No es, por tanto, casual el hecho de que aparezcan unidos ambos aspectos, como en Atenas en el mito de las Cecrópidas: jóvenes en edad de iniciarse (generalmente descienden al mundo subterráneo, al seno de la tierra fundamental en el desarrollo del ciclo agrario), junto al niño divino y la curotrofia del mismo (ligado a la fertilidad humana y de los cultivos).⁶²

De este modo si se reconoce como “fondo” (mítico y cultural) de los Misterios aspectos agrarios y de fertilidad del campo pero también humana unidos a la iniciación (el rapto de Core), hay que incluir también el elemento curotrófico, de culto al niño divino vinculado a los mismos (y en este sentido tiene cabida el mito del cuidado de Demofonte por Deméter en el himno no sólo en relación a las Tesmoforias, sino también a los Misterios), que desde nuestro punto de vista mantuvieron en parte su vigencia, aún cuando lo fundamental de los Misterios fuese precisamente la acentuación escatológica⁶³.

Aunque los Misterios tal y como los conocemos son producto de varias reorganizaciones, como por ejemplo la que incluyó un día dedicado a Asclepio en época clásica, así como la organización de una *pompe* desde Atenas y otros elementos que analizaremos más abajo, como Iaco (inseparable de la procesión), lo que interesa señalar

⁶² En el mito de las Cecrópidas (presente, entre otras, en la fiesta de las Arreforias: cap. 9º, nota 30) se combinan ambos elementos: iniciación (jóvenes en edad de iniciarse al matrimonio) mediante una muerte ritual y nacimiento y curotrofia del niño divino, Erictonio (unido todo ello al ciclo agrario); véase P. Brulé, *op.cit.*, *La fille*, cap. I. Véase cap 8º: p. 477: relación de la iniciación al matrimonio (asociada generalmente a una muerte ritual y ligada al ciclo de la naturaleza) con los nacimientos y la curotrofia del niño divino; también apéndice a cap. 6º (*Theseion*), p. 412, nota 66.

⁶³ Clinton, de todas maneras (*op.cit.*, *Myth...*, p. 61) acepta este “fondo” de iniciación y agrario para los Misterios; este elemento está presente en el Himno: no sólo es feliz (*olbios*) en el más allá (v. 480 ss) quien contempla los Misterios, sino que también recibe a Pluto (v. 489), que da la riqueza y la abundancia en la vida terrena y simboliza la fertilidad del campo. Aunque los Misterios conservan esta relación con lo agrario (en parte porque siguen siendo importantes para la reproducción de la polis sostenida y basada en la agricultura) sí se produce, como postula Clinton, una “separación” entre Core y Perséfone y Plutón y Hades: los dioses agrarios ctónicos se convierten en los dioses del más allá después de la muerte (aunque Plutón y Core se mantienen se “separan” de “*Theos*” y “*Thea*”, Hades y Perséfone en el más allá): p. 61.

es la posibilidad de que fueran una fiesta original e independiente (distinta de las Tesmoforias y otras celebraciones similares) en el momento en el que Atenas decide intervenir directamente en el culto elusino ligándolo de forma más estrecha a la ciudad. Aunque efectivamente aceptamos con Clinton la hipótesis de que los Misterios son posteriores a fiestas como las Tesmoforias, varios indicios permiten suponer que existían como tal (ya con una proyección escatológica y con la presencia de un clero masculino que iniciaba a los *mystai*, mediante una serie de pasos en los que era fundamental la visión de los *hiera* como forma de garantizar la felicidad en el más allá) con anterioridad a la organización del culto eleusino desde la ciudad; es decir no se organizaron como “Misterios” con la intervención de Atenas, como supone Sourvinou-Inwood.⁶⁴

⁶⁴ Clinton, *op.cit.*, “The Sanctuary...”, p. 114. Ch. Sourvinou-Inwood, en “Reconstructing change...”, *op.cit.*, postula en primer lugar que el santuario de Deméter que nace en Eleusis en el s.VIII (con la construcción de un templo absidal: véase nota 5; otros autores, como Travlos contemplan la posibilidad de que los restos sean más antiguos y la hipótesis de una continuidad del culto en época oscura: véase nota 22), así como el culto eleusino en esas fechas, es dependiente, y forma parte de, la *polis* de Atenas desde el momento de su formación (en el s.VIII) que lo organiza según el “modelo bipolar” de Polignac (véase nota 2); en segundo lugar postula la inauguración de los Misterios (con un proyección escatológica) a finales del s.VII o principios del s.VI, en relación a la purificación de Epiménides (véase más arriba, nota 45), momento en el que se observa, desde el punto de vista arqueológico, los cambios más drásticos en las construcciones con respecto a los s.VIII y VII. Aunque coincidimos en cuanto a la suposición de que el territorio de Eleusis formaba parte de Atenas desde el s.VIII, momento del sinecismo, las características de éste (proceso largo en el que se dan enfrentamientos, especialmente con Eleusis) permiten postular, como se va a analizar más abajo, que el culto se mantuvo independiente (aunque con diversos contactos como se ha visto más arriba, en relación a Deméter *Chloe*...) en manos de una aristocracia eleusina, cuyo vigor se manifiesta ya, por la riqueza de sus tumbas, desde el 800 (Coldstream, *op.cit.*, *Geometric Greece*, pp. 78-80 y 124-5), y que mantuvo su afán de independencia, como se puede observar a través de personajes míticos como Diocles, el eleusino traidor, o el propio Cilón, apoyado por Mégara. El hecho de que la entrada al Santuario en el s.VIII fuese por el norte como posteriormente (Sourvinou, *op.cit.*, “Reconstructing change...”, p. 135) no indica que el culto estuviera organizado desde Atenas, ya que, como se ha visto más arriba, Eleusis, antes incluso de incorporarse definitivamente a Atenas, estaba orientada hacia ésta y coordinada, como el resto de los territorios del Ática, por el *basileus* de la ciudad (véase más arriba, p. 543 ss: dodecápolis de Cécrope y Pitión de Énoe, frontera con Mégara, antes incluso de finalizar el proceso de sinecismo). Por otra parte el hecho de que el templo del s.VIII, del que no se ha conservado prácticamente nada, fuese absidal, como muchos de los templos de esa época (Sourvinou, *op.cit.*, “Reconstructing change...”, p. 136), no es una prueba convincente de que no existieran en esos momentos los Misterios. Sin embargo sí que son significativos los cambios que se producen del s.VII al s.VI (también en relación a la “casa de los Cérices”: véase más abajo, nota 77), momento, desde nuestro punto de vista, de la intervención directa de Atenas en el culto eleusino y en los Misterios.

Pausanias así lo afirma al mencionar como condición de la integración definitiva en la polis de Atenas del territorio de Eleusis, el control independiente de sus “Misterios”. Además el Himno homérico cuya composición se sitúa entre el 650 y el 550, pero preferentemente por razones de estilo, en el s.VII, alude claramente a la fundación de los “Misterios” con un sentido ya escatológico y con un clero masculino (representado en los *basileis*)⁶⁵. Independientemente de que la narración del Himno sea el *aition* de los Misterios o de otras fiestas como las Tesmoforias en Eleusis (aunque posiblemente, desde nuestro punto de vista, no se refiere sólo a una fiesta concreta, sino al mito de fondo de varias y también a rituales diferentes⁶⁶), la mención directa de los Misterios (v.

⁶⁵ Paus., 1.38.3. Himno a Deméter: véase nota 59. Proyección escatológica: *H. hom. a Deméter*: v. 480 ss (iniciación que comportaba una visión: véase Clinton, *op.cit.*, *Myth...*, p. 85). *Basileis*: v. 473 ss. Para Sourvinou-Inwood el Himno se habría compuesto después de la fundación de los Misterios desde Atenas a principios del s.VI; la ausencia de ésta se debería a que el Himno alude a un pasado heroico en el que se supone que Eleusis era independiente de Atenas, mito que, por otra parte, no refleja, de ningún modo, la historia real (*op.cit.*, “Reconstructing change...” pp. 142-3).

⁶⁶ Clinton dice que el Himno podría ser el *aition* de las Tesmoforias o de fiestas similares de mujeres (*op.cit.*, *Myth*, p. 37), entre las que, desde nuestro punto de vista, se encuentran los Misterios. Aunque Clinton tiene el mérito de señalar esta posibilidad de relación del Himno con el *aition* de las Tesmoforias (así como la importancia de esta fiesta en Eleusis), la tradición recogida en el Himno no se refiere tanto (o exclusivamente) a una fiesta concreta sino al trasfondo mítico presente en la mayoría de las fiestas de Eleusis; de esta forma se entiende que aparezca reflejado el ritual de *Balletyus* (v. 265 ss), propio de las Eleusinia (ver para esta fiesta más abajo: nota 87), según Richardson (*op.cit.*, *The Homeric Hymn...*, p. 12), la ocasión para la que se compuso el Himno. También en el *Erecteo* de Eurípides se aludía al mito de fondo que servía de *aition* tanto para las Panateneas como las Esciras; de ambos festivales se encuentran reflejados rituales en la obra (véase cap. 9º, nota 47). En el Himno, además de la posible alusión a *Balletys*, se menciona la bebida del *kykeon* (v.210), ritual de los Misterios (Richardson, *op.cit.*, *The Homeric Hymn...*, p. 213; Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, p. 259-60; Foley, *op.cit.*, *The Homeric Hymn...*, p. 173; aunque Clinton lo pone en duda: *op.cit.*, *Myth*, p. 35, nota 107); probablemente, a pesar de la oposición de Clinton (*Myth*, p. 27), también aparece en el himno el ritual de sentarse en la “*Agelastos petra*”, propio de los Misterios (Deméter se sienta en un *pektion edos*, v.196, llena de dolor, sin sonreír, *agelastos*, v.200, sin comer ni beber); se alude también a un *pannychis* (v. 292) que podría formar parte de los Misterios (Richardson, *op.cit.*, *The Homeric Hymn...*, p. 215; Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, p. 214; Foley, *op.cit.*, *The Homeric Hymn...*, p. 53). Para las posibles relaciones míticas y rituales con las Tesmoforias: Clinton, *op.cit.*, *Myth*, p. 28 ss. Clinton (*Myth*, p. 27) relaciona de forma exclusiva la “*Agelastos petra*”, situada en la cueva antiquísima de acceso al munto subterráneo que asocia a Deméter negra de Figalia (en el Himno también Deméter “vestida de negro”: v. 319), con los Misterios; sin embargo las “distinciones” que hace este autor no son tan nítidas como podrían parecer ya que posiblemente este lugar de culto antecede a la fundación de los Misterios y en origen podría haber estado asociado a las antiquísimas Tesmoforias, cuya relación con las cuevas (*megara*) señaló Dietrich (*op.cit.* “A Religious Function...”); de esta forma el ritual de los Misterios en la “*Agelastos petra*” derivaría de fiestas más antiguas como las Tesmoforias. Foley señala que muchos de los ritos presentes en el Himno se encontraban en los Misterios

480 ss) y de su sacerdocio (v. 473 ss), sin ninguna alusión a Atenas, ni a “*Keryx*” o a los Cérices⁶⁷ (tampoco aparece Iaco o la procesión desde Atenas) indica que, aunque el territorio ya estaba incluido en Atenas, los Misterios no habían sido reorganizados desde la ciudad; de otro modo se habría reflejado de alguna manera en el poema, como efectivamente ocurre con respecto a los cultos heroicos de los Eumólpidas, que tal y como aparecen en el Código de Nicómaco son prácticamente los mismos que los mencionados en el Himno.⁶⁸

(*op.cit.*, p. 173); el mismo Clinton (*op.cit.*, “The Sanctuary...”) reconoce las similitudes y coincidencia de varios ritos en ambas fiestas (el duelo y el ayuno, las danzas en la fuente, la *aischrologia*, los cerdos en los *megara*...; p. 120).

⁶⁷ La presencia en el Himno homérico a Deméter de Hermes (v. 340) podría aludir a la familia ateniense de los Cérices cuyo ancestro era Hermes Patroos; sin embargo el papel de Hermes como conductor desde el otro mundo es “internacional”, ya que aparece en Homero con esta función: R. Garland, *The Greek Way of Death*, London, 1985, p. 154; Hom., *Od.* 24.1 ss; *H. hom. a Deméter*, v. 377 ss; *H. hom. a Hermes*, v. 572; véase también Ch. Sourvinou-Inwood, *Reading Greek Death to the End of the Classical Period*, Oxford, 1995, pp. 104-106, que postula que esta función de Hermes no se desarrolló posiblemente hasta el s.VII, ya que considera el canto 24 de la Odisea una composición más tardía que el resto, de finales del s.VII o principios del s.VI (p. 94 ss). En Atenas también se rendía culto a Hermes, conocido como *Pompaïos* (tal vez en las *Maimakterias*: véase nota 55 cap. 7º; en la procesión, *pompaia* posiblemente el heraldo llevaba el *pompos* o caduceo), y *Cthonios*, en las Antesterias (también en la tragedia: Garland, *op.cit.*, *The Greek Way*..., p. 154; *pompaïos*: Esquilo, *Eu.*, 91; S., *Ai.*, 832; S., *OC.*, 1548; *Cthonios*: Esquilo, *Ch.* 1 y 727; S., *Ai.*, 832; *Ar. Ra.*, 1145). Se vio más arriba que la relación de los Cérices con Hermes o con Hestia se daría en principio en el contexto del juramento de los efebos y de los cultos agrarios atenienses, ya que el sacerdocio de esta última divinidad en Eleusis se elegía entre “los descendientes de Celeo”, los Crocónidas (véase más arriba, nota 49); es posible, sin embargo, que ya se hubiera iniciado un acercamiento de los cultos agrarios eleusinos y atenienses: véase más abajo, nota 69. Para los versos 480-82 y el empleo de *orgia* véase A. Motte y V. Pirenne-Delforge, “Le mot et les rites. Aperçu des significations de *orgia* et de quelques dérivés”, *Kernos*, 5, 1992, 119-140 (pp. 124 ss: *orgia* en el Himno se referiría a los objetos mostrados, elementos presentes también en las Tesmoforias -p. 125 y 127-, lo que señala otro punto en común entre ambas fiestas).

⁶⁸ En el Código de Nicómaco: Eumolpo, *Dolichos*, *Archegetes*, *Polyxenos*, *Threptos*, Diocles, Celeo (los Eumólpidas “*tauta thuosin*”); en el Himno: Triptólemo, Diocles, *Polyxenos*, Eumolpo, *Dolichos*, Celeo; Oliver (*op.cit.*, “Greek Inscriptions”, *Hesp.*, 4, p. 26) ya señaló esta similitud; este autor supone que el *Threptos* del Código (recibe más que los demás) es Triptólemo; también Richardson, *op.cit.*, *The Homeric Hymn*..., p. 195; Parker, *op.cit.*, “The Hymn...”, p. 9, nota 34. Otros autores piensan, sin embargo, que se trata de Demofonte: Healey, *op.cit.*, “A Genetic Sacrifice List...”; también Clinton, *op.cit.*, *Myth*, p. 101. En cualquier caso, tanto Triptólemo como Demofonte aparecen en el Himno homérico. Por último el *archegetes* de la inscripción ha suscitado también controversia. Estrabón lo identifica con Iaco (Str., 10.3.10); según Oliver este personaje no estaría originariamente en leyes de Solón, sino que fue insertado en el momento de la revisión (*op.cit.*, “Greek Inscriptions”, *Hesperia*, 4, p. 27); tal vez el *archegetes* de la inscripción alude ya a Iaco (así lo supone L'Homme-Wéry, *op.cit.*, *La perspective*..., p.74 ss), pero posiblemente existía con anterioridad a su identificación con el mismo, que se dio en algún momento a partir de la reorganización de los Misterios y la introducción de una procesión desde Atenas, *conducida* por Iaco. Iaco también adquiere rasgos o características propias del niño de Eleusis objeto de la curotrofia de Deméter, en principio

Por último, otra razón para suponer que cuando Atenas intervino directamente en Eleusis ya existían los Misterios es que precisamente a la ciudad le interesaba ligar a ella lo más emblemático y “original” del culto eleusino, arraigado desde hacía tiempo y que contribuía a alimentar las pretensiones de independencia frente a Atenas; además en el plano mítico la fundación de los Misterios se sitúa en momentos en los que Eleusis es independiente aún de Atenas o, más bien, formaba parte de la dodecápolis de Cécrope, pero todavía mantenía su autonomía.⁶⁹

Aunque el Himno homérico no menciona a Atenas, ni a los Cécices, ni los rituales de los Misterios más relacionados con la ciudad misma, sí puede descubrirse en él ciertos indicios de la pertenencia de Eleusis a la polis de Atenas, junto con el resto del Ática (como el hecho de que la diosa desembarque en Tórico, v. 126), y, sobre todo, la posibilidad de un acercamiento de los rituales agrarios atenienses y eleusinos, sugerido más arriba para el s.VII, por la probable alusión al “*Dios kodion*” (v.196, “*argypheon*

Demofonte (posiblemente porque el lago originario propio de fiestas dionisiacas, como se verá ahora, también tenía conexión con el “niño divino” Dioniso), ya que en algunas fuentes se alude a él como el “niño en el seno” (*en kolpoi*) de Deméter (Clem. Al., *Prot.*, 2.16.2 y 2.21; también en S., *Ant.*, 1119 ss, en relación a Deméter: lago “*Eleusinia Deous en kolpois*”), similar, por tanto, a Demofonte que en el Himno aparece “*en kolpoisin*” de Deméter (v.238; también v.286). Según Healey, *op.cit.*, “A Gennetic Sacrifice List...”, el *archegetes* de la inscripción tendría que identificarse con el fundador de la ciudad, *Hipthoon* o Eleusino. Tal vez en origen el *archegetes* de los Misterios, figura presente en el ritual, pudo ser en el plano del mito alguno de los *basileus* que menciona el Himno, ya que Celeo recibe el apelativo de “*hegetori laon*” (v. 475), de la misma raíz que el segundo término de *archegetes*: Chantraine, *op.cit.*, *Dictionnaire...*, s.v. *archo* y *hegeomai*. De hecho en otros sitios existe el personaje oficial del “*archegetes*” o “*Hegemon archegetes*”: P. Boyancé “Eleusis et Orphée”, *REG*, 88, 1975, p. 198.

⁶⁹ Las Tesmoforias presentes en Eleusis (véase más arriba, nota 19) existirían también en Atenas, por lo que no serían tan significativas como celebración emblemática de esta localidad. Mitos de fundación de los Misterios: E., *Erecteo*, Fr. 370, 102 ss (Collard et al.), donde se anuncia la futura fundación, tras Erecteo, con Eumolpo; sobre Eumolpo véase Richardson, *op.cit.*, *The Homeric Hymn...*, p. 9 y pp. 197-9 (figura promocionada en el s.VI, momento en el que se asociaría a Orfeo y Museo, por su papel como fundador de los Misterios); *Marm. Par. FGrH* 239 A 12,14,15: en época del rey Erecteo; Apollod., 3.14.7: Deméter recibida por Celeo en época de Pandión. De todas formas hay esencialmente dos versiones sobre la fundación de los Misterios: véase más arriba, nota 45; véase Kearns, *op.cit.*, *The Heroes*, p. 114, sobre el desarrollo de Eumolpo tracio, posterior posiblemente al himno homérico.

koas”) y a Iambe, figura procedente de Halimunte en la costa cercana al *asty*, presente en las Tesmoforias.⁷⁰

Tal vez los Misterios de Eleusis fueron fundados hacia finales del s.IX o en el s.VIII, antes de la incorporación a Atenas del territorio de Eleusis, porque es el momento en el que en toda Grecia se producen cambios significativos que se enmarcan dentro del proceso de nacimiento de la polis, entre los que precisamente se encuentra, según Sourvinou-Inwood (seguido por Goodison que analiza el proceso desde la edad de bronce), un “cambio de mentalidad” con respecto a los planteamientos y la actitud frente a la muerte, que corre paralelo al de la individualización en los enterramientos (y el afán por preservar la memoria del difunto, pero por otro lado, de poner más distancia con la muerte) y también al fenómeno de heroización ligado a antiguos restos micénicos.⁷¹

⁷⁰ Véase sobre Iambe procedente de Halimunte: Richardson, *op.cit.*, *The Homeric Hymn...*, p. 213; Sfameni, *op.cit.*, *Misteri*, p. 67; sobre las Tesmoforias en Halimunte véase nota 10, cap 8°. Relación de Iambe con las Tesmoforias: Apollod., 1.5.1; precisamente los Cécices estarían implicados en Atenas en el culto tesmofórico de Deméter en Melita y en rituales vinculados a Zeus en su versión ctónica (como el ritual purificador de “*Dios kodion*”) y a Hermes ctónico de la ciudad. Véase más arriba sobre la posibilidad de este acercamiento de ritos agrarios atenienses y eleusinos ya en el s.VII (p. 554 ss). El ritual del “*Dios kodion*”, como el “*hieros arotos*” se realizaba en Eleusis mismo, en Esciron, el lugar a medio camino y antigua frontera entre ambas localidades, y por último en Atenas; allí el *hieros arotos* era realizado por los *Bouzygai*, familia que se encargaba del culto a Zeus ctónico, al que estaría vinculada la práctica del “*Dios kodion*” y el *hieros arotos*: véase cap. 4°, pp. 192-193, nota 78; p. 199, nota 88 y cap. 9°, p. 521 ss y nota 36. Iambe está vinculada a la *aischrologia* realizada en los Misterios; según Richardson el *gephyrismos* no sería el único momento de insultos ritualizados en esta fiesta (pues además, como se verá más adelante -nota 112- esto pudo introducirse en el momento de la reorganización ateniense de los Misterios), sino que durante la *pannychis* se realizaría otra *aischrologia* (ligada originariamente a la bebida del *kykeion*): *op.cit.*, *The Homeric Hymn...*, p. 215. “*Dios kodion*” en Eleusis y en los Misterios: Richardson, *op.cit.*, *The Homeric Hymn...*, p. 212.

⁷¹ Ch. Sourvinou-Inwood, “Death in the Eighth Century and After”, en *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.*, R. Hägg, ed., Stockholm, 1983, 33-48; este autor alude a la “revolución escatológica arcaica”, momento en el que nace la noción de destino individual y se mira la muerte con ansiedad, desde el punto de vista individual (ya en Homero), como una experiencia personal; se agudiza la preocupación por sobrevivir y se plantea, por tanto, la posibilidad de una vida feliz después de la muerte; además se desarrolla la noción de polución y se acrecienta la distancia con el muerto; véase de este autor más recientemente Ch. Sourvinou-Inwood, *op.cit.*, “Reading” *Greek Death*, Oxford, 1995, especialmente p. 298 ss; según este autor, aunque ya en Homero se puede apreciar estos cambios las nuevas tendencias no se desarrollan e intensifican hasta más tarde, durante los s.VII y VI. En contra de este teoría de Sourvinou-Inwood: I. Morris, “Attitudes toward Death in Archaic Greece”, *Class Ant.*, 8, 1989, 296-320; atribuye la separación de los muertos del ámbito de los vivos exclusivamente a la polución (p. 316 ss); véase también de este autor: Morris, *op.cit.*, *Burial...*, pp. 193-4 (se hacen más fuertes las barreras entre los muertos y los dioses a partir del s.VIII y

Empezaría entonces una preocupación mucho más consciente y agudizada por el mundo del más allá que se refleja ya en Homero, y en la que se puede situar perfectamente esta “separación” entre los dioses agrario-ctónicos y los del más allá, como postulaba Clinton para los Misterios⁷². Es el momento además en el que nacen los grandes santuarios panhelénicos como Delfos y Olimpia.⁷³

También Eleusis se ve afectada de modo especial por estas corrientes. En época geométrica se inicia el culto heroico o de los ancestros en torno a tumbas del Heládico

surge la tendencia a la purificación; también fenómeno de heroización). Aunque aceptamos en parte la teoría de Sourvinou, algunas de las observaciones de Morris son interesantes (como la antigüedad de ciertos conceptos, presentes ya en Homero, así como del concepto de salvación personal al que se refiere por primera vez el himno homérico a Deméter, del s.VII, o la lentitud con que cambiarían la actitud frente a la muerte: *op.cit.*, “Attitudes...” p. 310 ss; también N.J. Richardson, “Early Greek views about life after death”, en *Greek Religion and Society*, P.E. Easterling y J.V. Muir, eds., 1985, 50-66), en el sentido de que estos cambios con respecto a la muerte podrían remontarse a fechas anteriores (y a un período más largo, durante la época oscura); véase en esta línea Goodison, *op.cit.*, *Death...*, especialmente p. 179 ss: separación entre dioses y hombres en los sacrificios y entre el cuerpo y el alma del muerto en los rituales funerarios; discontinuidad con respecto a la edad del bronce y menor relación de las prácticas funerarias con la fertilidad humana: todo ello se iría desarrollando a lo largo de la época oscura. Para la hipótesis de la existencia de los Misterios como tales (con una proyección escatológica) desde fechas remotas: B. Dietrich, “The religious prehistory of Demeter's Eleusinian mysteries”, en *La Soteriología*, U. Bianchi et al., ed., 1982, 445-471. Véase para la polución: R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983. Para la individualización en los enterramientos en época arcaica: S.C. Humphreys, “Family, Tombs and Tomb Cults in Ancient Athens”, *JHS*, 100, 1980, p. 104; en contra: Morris, *op.cit.*, “Attitudes...”, p.p. 315. Para el fenómeno de la heroización: G. Gnoli y J.P. Vernant, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge, 1982, especialmente el artículo de A. Snodgrass, “Les origines du culte du héros dans la Grèce antique”: proceso que comienza en el s.X y se acentúa a partir del s.VIII (p. 109-10); de este autor también: A. Snodgrass, “The Archaeology of the Hero”, *AION*, 10, 1988, 19-26 (culto heroico, fenómeno anterior a la influencia de la épica, relacionado con los ancestros muertos); S. Hiller, “The Rediscovery of the Mycenaean Past in the Age of Homer”, en *The Greek Renaissance...*, R. Hägg, ed., 1983, 9-15 (el proceso comienza antes del s.VIII, pero se desarrolla a partir de la segunda mitad del mismo); J.N. Coldstream, “Hero-Cults in the Age of Homer”, *JHS*, 96, 1976, 8-17 (influencia de la épica en el culto heroico); Whitley, “Early States and hero Cults: a re-appraisal”, *JHS*, 108, 1988, 173-182 (en Ática, Menidi, Tórico, Eleusis, fenómeno independiente de Atenas: p. 176 ss); también Antonaccio, *op.cit.*, *An Archeology...*, p. 1 ss (especialmente p. 6: nace en el s.X, aunque se intensifica a partir del s.VIII); culto heroico en Ática: M. Langdon, “Cult in Iron Age Attica”, en *New Light...*, *op.cit.*, 113-124.

⁷² Clinton, *op.cit.*, *Myth...*, p. 61: diferencia entre Core, Deméter, Plutón y Zeus Eubúleo o Zeus Ctonio por un lado (dioses ctónicos y agrarios) y Perséfone-Hades como “Theos y Thea”, por otro. Véase más arriba, nota 63.

⁷³ C. Morgan, *op.cit.*, *Athletes...*, Cambridge, 1990. Véase también C. Morgan, “The origins of pan-Hellenism”, en *Greek Sanctuaries*, Hägg y Marinatos, eds., 18-44: el origen del culto en estos lugares (Olimpia y Delfos) precede al s.VIII, momento en el que se desarrollan.

medio en su cementario⁷⁴. Además los primeros restos arqueológicos de época geométrica encontrados en relación al santuario después de época micénica (en concreto una pared situada cerca del *megaron*), podrían ser, según Travlos de finales del s.IX o principio del s.VIII, como se mencionó más arriba en relación al proceso de sinecismo (a los últimos momentos de independencia de Eleusis)⁷⁵. Travlos propone la posibilidad de que en esa época se construyera el primer templo de madera (o ladrillo, sobre el *megaron*) y lo hace coincidir con una revitalización del culto que él asocia al establecimiento de las Proerosias y a la internacionalización de los Misterios. Sin embargo varios autores coinciden en situar en el s.VI el nacimiento de la fiesta de las Proerosias que consistía en el ofrecimiento a las diosas de los primeros frutos como consecuencia de un mandato del oráculo de Delfos, lo que puede apoyarse además en la construcción en este siglo, posiblemente en época de los Pisistrátidas, de unos edificios utilizados tal vez para almacenar el trigo.⁷⁶ Precisamente con los tiranos, después de

⁷⁴ Humphreys, *op.cit.*, "Family, Tombs...", p. 106; Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, p.143-4, 262-3; Coldstream, *op.cit.*, *Geometric Greece*, p. 351; en el mismo cementerio en el que se hallaron las tumbas de dos mujeres de alto rango -véase más arriba notas 5 y 24-, una de las cuales contenía una estatuilla de Isis, similar a Deméter en el plano agrario, pero también con una proyección funeraria importante. Tal vez es el momento en el que una fiesta agraria de Eleusis adquiere una proyección escatológica (los Misterios). Véase también Antonaccio, *op.cit.*, *An Archaeology of Ancestors...*, p. 112 ss y 207 ss (según este autor sería más que un culto heroico, un culto a los ancestros, fenómeno que va ligado a lo anterior).

⁷⁵ Travlos, *op.cit.*, "Eleusis: the Origins...", p. 84; véase más arriba, nota 13. Travlos propone que el *megaron* micénico (s.XIII) fuese la residencia de los Eumólpidas, que tendrían un culto allí privado de Deméter. Tal vez, más que de los Eumólpidas, cuyo fundador Eumolpo no tiene un papel muy destacado en el Himno homérico a Deméter, sería la residencia del *basileus* o jefe principal de Eleusis; quizás el culto originario de Deméter se situaba en la cueva donde se hallaba la *Agelastos petra*, según Clinton, antiquísima y similar al lugar de culto de Deméter en Figalia (*op.cit.*, *Myth...*, p. 27); en el himno homérico el lugar donde se sienta Deméter (posiblemente la "*Agelastos petra*" véase más arriba, nota 66) parece que se encuentra en el interior del palacio de Celeo, quizás el *megaron* micénico. Dietrich equipara el *megaron* de época micénica con una cueva; el significado originario de *megaron* sería "cueva-santuario" (*op.cit.*, "A Religious Function...", p. 11); véase para el significado de *megaron* también G. Pugliese Carratelli, *op.cit.*, "Labyrinthos e Megaron". Véase más arriba nota 13. Restos en el porche del telesterion de Eleusis de estructuras de agujeros o fosos con restos de huesos de animales, que Clinton ha identificado como los *megara*: Clinton, *op.cit.*, "The Sanctuary...", p. 113.

⁷⁶ Travlos, *op. cit.*, "Eleusis: the Origins...", pp. 84. Véase también Parker, *op.cit.*, *Athenian Religion*, p. 19 (tal vez templo en Eleusis en el s.VIII); véase más arriba nota 5. Proerosias: nota 13. Proerosias en la tragedia asociadas a Etra, la madre de Teseo: Eu. *Supp.*, 1 ss; la leyenda de la fiesta, en la que Triptólemo recibe por primera vez el grano de Deméter,

haberse incorporado ya a la ciudad los Misterios, se desarrolla la política de internacionalización de los mismos promocionada desde la ciudad de Atenas, como se verá más abajo.

Las construcciones, por tanto, de época geométrica podrían apuntar al momento del nacimiento de los Misterios, con una proyección escatológica (tal vez acentuada con el tiempo, pero presente ya desde el principio, como muestra el Himno) sobre un culto anterior de Deméter y Core antiquísimo. Sería el momento por tanto también de la organización de un sacerdocio masculino fuerte (reflejado en el Himno en los *basileis*) en torno a familias aristocráticas poderosas del lugar. En este sentido puede ser significativo que lo que Kourouniotes bautizó como “casa sagrada” tenga también sus primeros restos (de carácter doméstico o industrial más que de culto), de época geométrica con continuidad hasta el s.VII, momento en el que es destruida y se produce un lapso hasta el s.VI, fecha de un nuevo depósito con material distinto del anterior. A finales del s.VI se construyó en ese lugar una pequeña *stoa*. Se ha sugerido que podría ser “la casa de los Céricas”, conocida por una inscripción del s.IV, que, sin embargo, se había identificado con la casa (de época romana pero sobre restos anteriores) descubierta cerca del Plutonio. Travlos propone, por otro lado, que tal vez se trataba de la propiedad del *genos* de los Eumólpidas que veneraría allí desde el s.VIII a uno de sus ancestros heroizados (un hierofante, posiblemente, según nuestro planteamiento, el primero). Son

precisamente se promociona desde Atenas hacia principios o mediados del s.VI: Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, p. 20 ss; I.K. y A.E. Raubitscheck, “The Mission of Triptolemos”, *Hesp.*, suppl., 20, Princeton, 1981 (*Studies in Athenian Architecture, Sculpture and Topography presented to H.A. Thompson*, 109-117); Richardson, *op.cit.*, *The Homeric Hymn...*, p. 9 y p. 194; Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult*, pp.76-7; Clinton (*op.cit.*, “The Eleusinian Mysteries...”, en Coulson, et al., eds., p. 164 ss) señala la relación antiquísima de este héroe eleusino Triptólamo con fiestas agrarias de Eleusis, en las que estaba presente el grano, como las Tesmoforias, lo que puede ser significativo desde el punto de vista de la relación postulada más arriba entre cultos agrarios atenienses y eleusinos en el s.VII, dada la relación de Triptólamo con *Bouzyges* y Epiménides (véase más arriba, nota 45). Proerosias celebradas en Pianopsion, según Mikalson (*op.cit.*, *The Sacred...*, p. 68) el día 6 (relacionado con el “*hieros arotos*”), según Pélékidis, *op.cit.*, *Histoire de l'éphébie...*, p. 224, el 5.

significativos de todas formas la discontinuidad y el cambio de materiales precisamente entre los s.VII y VI, lo que podría indicar la asociación del lugar efectivamente con las familias (o alguna de las familias) sacerdotales eleusinas, su destrucción en el s.VII y una reutilización en el VI, organizada posiblemente ya desde Atenas.⁷⁷

Partimos, por tanto, de que los Misterios existían con anterioridad a la organización de los mismos desde Atenas, que se realiza por primera vez probablemente, como argumentaremos ahora, en época de Solón.

En un artículo sobre Eleusis L'Homme-Wery destaca la conexión de las historias, en Heródoto, de Cleobis y Biton y de Telo que Solón presenta a Creso como los de destino más feliz (*olbiotatoi*), con los Misterios de Eleusis. En un epigrama funerario de Eleusis se compara la suerte póstuma de la sacerdotisa con la de Cleobis y Biton, prototipo de efebos/hoplitas, de ciudadanos que llevan a su madre, la sacerdotisa de Hera, en una procesión (uncidos al carro como bueyes, como *zeugitai*) del *asty* al templo de la diosa (donde mueren). El ateniense Telo, por su parte, es el más feliz por *haber muerto* en una batalla contra los megarenses *en Eleusis*, donde fue enterrado en un funeral público con grandes honores⁷⁸. Posiblemente el relato "mitificado" de Heródoto refleja, como en el

⁷⁷ Véase para esta estructura bautizada como la "casa sagrada" (*hiera oikia*) por K. Kourouniotes (*Eleusis*, Athens, 1936, pp. 67-8: culto a los ancestros): Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, p. 59; Travlos, *op.cit.*, "He Athena..." *ASAtene*, 1983, 323 ss (construida a mediados del s.VIII). Antonaccio, *op.cit.*, *The Archeology of Ancestors...*, pp. 190-1, lo identifica con la casa de los Cerices; véase para ésta: nota 63, cap. 7º. En el caso de que se acepte su identificación como "casa de los Cérices", lo cual es discutible, pudo serlo a partir del s.VI, momento en el que se vuelve a utilizar esta zona tras la destrucción del s.VII. Mylonas señala la existencia de otra estructura similar a la de la "casa sagrada", usada desde el final de la época micénica hasta el final de período geométrico, asociada al pozo de *Callichoron*: *op.cit.*, *Eleusis*, p. 60. Para otras casas sagradas como la "casa de Erecteo" o de Zeus en Dodona: véase cap. 9º, nota 60. Presencia de granadas, símbolo de la muerte (en Himno homérico, v. 372) y comida prohibida en los Misterios (Porph., *Abst.*, 4.16; Richardson, *op.cit.*, *The Homeric Hymn...*, p. 276), en época geométrica en el cementerio de Eleusis: Garland, *op.cit.*, *The Greek Way...*, p. 158. Discontinuidad de finales del s.VII al s.VI también en el resto de los hallazgos: véase más arriba, nota 64.

⁷⁸ Hdt. 1.30-31. L.M. L'Homme-Wery, *op.cit.*, "Solon libérateur d'Eleusis..." (epigrama también de un iniciado en el que se compara su suerte con los gemelos de Argos: p. 379); *olbioi* los iniciados en Eleusis: *H. hom. a Deméter*, v. 480. Para la guerra contra Mégara por el territorio de Eleusis, véase más arriba, nota 18. En Atenas los efebos llevaban un buey a las diosas: Pélékidis, *op.cit.*, *Histoire de l'éphébie*, p. 223.

caso, ya analizado, del relato de Plutarco del Cabo Colias de la batalla contra los de Mégara por Salamina, la realidad de una transformación ritual o de culto en época del legislador, tal vez la intervención ateniense en la celebración de los Misterios, lo que no implica que no se produjeran, entre el atentado ciloneo y la legislación de Solón, ataques y enfrentamientos reales entre Atenas y Mégara por el territorio fronterizo de Eleusis.⁷⁹

De hecho, como se ha visto más arriba, los enterramientos en los que se honra al muerto y se preserva su memoria (tanto aristocráticos como paulatinamente transferidos a los hoplitas atenienses que luchan por su ciudad como “el héroe colectivo y anónimo”), se encuentran en la misma “corriente”, que nace con el arcaísmo, de una preocupación más consciente y creciente por el destino personal de los muertos que recoge claramente la celebración de los Misterios⁸⁰. Se equipara por tanto del destino de felicidad de los iniciados (como el de la sacerdotisa del epigrama de Eleusis) con la felicidad que adquieren los que mueren como ciudadanos/hoplitas por su ciudad, cuyo recuerdo se preserva en la memoria de sus conciudadanos. También los que se inician en Eleusis son *olbioi* al pasar por una *muerte* ritual en *Eleusis*. Posiblemente fue en época de Solón cuando los atenienses, representados por Telo, comenzaron a iniciarse y a tener una participación más activa en los Misterios.

En Argos los efebos Cleobis y Biton son los “encargados” de la procesión del *asty* a la *chora* en honor de la diosa Madre. También en Atenas en la procesión de los Misterios de la ciudad hasta Eleusis tenían los efebos el papel fundamental de escoltar los *hiera* de las diosas. Posiblemente los conflictos con Mégara (que continuaron a lo largo de todo el s. VI, también en Eleusis como muestra el episodio de Pisístrato en relación a la conquista de Nisea) llevaron a los atenienses a proceder a la incorporación de los Misterios como

⁷⁹ Conflicto por Salamina y transformaciones rituales reflejadas en el relato de Plutarco: cap. 7º, p. 436 ss; cap. 8º, p. 468.

⁸⁰ Véase nota más arriba 64. Véase para los funerales públicos: cap. 6º, p. 375 ss.

reacción frente al peligro y como forma de asegurar el territorio. De ahí el papel tan destacado de los efebos (como Telo) en la procesión, así como probablemente la fecha de la celebración, Boedromión, el mes de la guerra y de las Boedromias.⁸¹

Precisamente lo nuevo que incorporaría Atenas a los Misterios sería la procesión (previo traslado de los *hiera* a la ciudad) que ligaba y estrechaba los lazos de ambos territorios, y la integración en el culto eleusino de una nueva familia sacerdotal *ateniense*, cuyos principales ministros (hierocérices y daduco) no tenían acceso directo al *anaktoron* como el hierofante de los Eumólpidas.⁸²

Aunque muchos autores sitúan la incorporación de los Misterios a la ciudad con Pisístrato, ya que en la segunda mitad del s.VI se construye un nuevo Telesterion y posiblemente se levanta el Eleusinio (como vimos más arriba sobre restos anteriores), varios indicios permiten suponer que fue con Solón cuando se llevó a cabo la primera regulación de los Misterios desde la ciudad de Atenas, como han sugerido también algunos autores.⁸³

⁸¹ Efebos en la procesión: Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis* p. 252 ss; Pélékidis, *op.cit.*, *Histoire de l'éphébie...*, p. 220 ss. En Boedromión: Mikalson, *op.cit.*, *The Sacred*, p. 51 ss. Boedromias: cap. 5º, p. 271 ss. No se sabe si los Misterios con anterioridad a la participación de Atenas se celebraban en el mes Boedromión; tal vez tenían lugar en Pianopsión, al mes siguiente, como las Tesmoforias, en época de siembra.

⁸² Sacerdocios de los Cérices: Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, p. 229 ss; Foucart, *op.cit.*, *Les mystères...*, p. 191 ss; Garland, *op.cit.*, "Religious Authority...", p. 99. Véase K. Clinton, *op.cit.*, *Sacred Officials*, p. 47 y 68 (sólo los Eumólpidas tenían derecho de exégesis en Eleusis).

⁸³ Incorporación de los Misterios en época de Pisístrato: Richardson, *op.cit.*, *The Homeric Hymn...*, p. 10. Aloni, *op.cit.*, *L'aedo*, p. 45; Morgan, *op.cit.*, *Athletes*, pp. 14-15. Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult*, p. 67 ss (admite que puede haber alguna regulación ya con Solón). Primera regulación con Solón: Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, p. 63; Garland, *op.cit.*, "Religious Authority...", p. 97; R. Garland, *Introducing New Gods. The Politics of Athenian Religion*, London, 1992, p. 36; K. Clinton, "A Law in the city Eleusiníon concerning the Mysteries", *Hesperia*, 49, 1980, p. 273; Clinton, en "The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis", p. 112 ss, sostiene que Atenas controlaba el Santuario de Eleusis y el festival de los Misterios tiempo antes de Solón (por lo menos desde el 683/2 a.C), que reguló los mismos en sus leyes: p. 112 ss. Desde nuestro punto de vista, aunque Eleusis pertenecía a Atenas desde finales del s.VIII o principios del s.VII y se había iniciado un acercamiento de los cultos de ambos lugares (construido además sobre un posible contacto anterior de época oscura, con la *basileia*), la organización de los Misterios no se llevó a cabo desde la ciudad de Atenas hasta Solón, que la supeditó a la supervisión del Consejo creado en esos momentos, como se verá más abajo.

En primer lugar la familia sacerdotal ateniense de los Cérices, como se vio en otro capítulo, sale de la “sombra” precisamente en época de Solón, momento en el que se relaciona además al legislador, en el escándalo de los *chreokopidai*, con un “Hipónico” que podría ser uno de los primeros “Cérices” implicados en Eleusis. Además el nombre de *daidochos* aparece ya inscrito en el Vaso François, que reflejaría algunos de los cambios rituales de esa época, y que es anterior a la tiranía de Pisístrato. Por otra parte la relación de los “Cérices” con Apolo Pitio y Delio se remonta, como se vio más arriba, a Solón, por lo menos en cuanto respecta a la práctica de actuar como parásitos en el templo de Apolo Delio establecida en las *kyrbeis*. Por último la relación de los Cérices con los efebos (y con los dioses del juramento de los efebos) implicados de forma activa en la procesión, así como su condición adquirida de Eupátridas que situamos en esos momentos de reorganización política de Atenas, apuntan también a la legislación y reorganización de Solón.⁸⁴

Por otra parte el situar en época de Solón y no de Pisístrato la reorganización de los Misterios lleva a fechar el Himno homérico en el s.VII (segunda mitad), lo que encaja con el estilo del poema más propio de esa época según Richardson.⁸⁵

A finales del s.VII o principio del s.VI se inicia una actividad edilicia importante en Eleusis con la construcción del primer Telesterion que se ha llamado “soloniano”.⁸⁶

Además la existencia de regulaciones concernientes a Eleusis en el Código de Nicómaco, que reedita las *kyrbeis* de Solón indica al menos la posibilidad de una reglamentación del culto eleusino y de los Misterios por parte del legislador, como parece sugerir también la ley atribuida por Andócides a Solón en la que se establecía que el Consejo debía reunirse

⁸⁴ Para los Cérices véase más arriba; cap. 7º, p. 441 ss.

⁸⁵ Himno homérico: véase más arriba, nota 59.

⁸⁶ Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, pp. 64-5; Boersma, *op.cit.*, *Athenian Building...*, p. 24; Morgan, *op.cit.*, *Athletes*, pp. 14-15; Travlos, *op.cit.*, “Eleusis: the Origins..”: primer telesterion hacia el 600, p. 83; Sourvinou-Inwood, *op.cit.*, “Reconstructing change...”, p. 136 ss.

en el Eleusinio al finalizar los Misterios para supervisar cualquier infracción que hubiese habido en la celebración⁸⁷.

Aunque el primer "Eleusinio" fue construido posiblemente a mediados del s. VI, en época de Pisístrato, la utilización de este lugar para el culto de Deméter (posiblemente como Tesmoforion de Melita) con anterioridad es bastante probable. En cualquier caso lo que interesa es señalar esta relación especial de los Misterios y de las diosas eleusinas con la *Boule* no sólo en la ley de Andócides sino en varias inscripciones. El Consejo se reunía en Eleusis y en el Eleusinio al finalizar los Misterios; incluso en alguna ocasión comenzaba su sesión en el *Bouleuterion* y la terminaba en el Eleusinio. Junto al Metroon del ágora que estaba íntimamente relacionado con el *Bouleuterion*, como se vio en el capítulo 2º, han aparecido varias inscripciones relacionadas con Eleusis en relación a la donación de los primeros frutos a las diosas eleusinas; también en el Eleusinio se han encontrado inscripciones que muestran la relación estrecha de los Misterios y las diosas eleusinas con el Consejo. Los efebos, por su parte, cuyo papel en la celebración de los

⁸⁷ Código de Nicómaco: Oliver, *op.cit.*, "Greek Inscriptions", *Heperia*, 4, p. 21 ss (según este autor sí se remonta a Solón); véase también Healey, *op.cit.*, "A Gennetic Sacrifice List..."; se ha supuesto que la fiesta a la que se alude en el Código es la de Eleusinia, del mismo modo que la de una inscripción de principios del s.V (IG I² 5; Sokolowski, *LSCG*, 1969, nº 4, p. 6 ss): K. Clinton, *op.cit.*, "IG I² 5: The Eleusinia..."; también L'Homme-Wéry, *op.cit.*, *La perspective...*, p. 87. Para esta fiesta asociada en principio a Demofonte, en honor del cual se realizarían los juegos conocidos como "*Balletys*" véase: Sfameni, *op.cit.*, *Misteri*, p. 95; Brumfield, *op.cit.*, *The Attic Festivals...*, p. 182 ss (en la inscripción citada se menciona a Ge, Hermes *Ennagonios*, *Charites*, Poseidón, Artemis, Telesidromos, Triptólemo, Plutón, *Dolichos*, Deméter y Core; p. 184); Richardson, *op.cit.*, *The Homeric Hymn...*, pp. 12, 199 y 246; "*Balletys*" en el Himno homérico: v. 265-7; celebrada probablemente en Metageitnión: Mikalson, *op.cit.*, *The Sacred*, p. 46; Pélékidis, *op.cit.*, *Histoire de l'éphébie*, p. 224; Osborne, *op.cit.*, *Demos*, p. 178. Según R.M. Simms ("The Eleusinia in the Sixth to Fourth Centuries B.C", *GRBS*, 16, 1975, 269 ss) las Eleusinia eran un festival de acción de gracias por la cosecha (lo que no cuadra muy bien con la fecha de su celebración, en Metageitnión), reorganizado probablemente con Pisístrato que promocionaría la figura de Triptólemo en la fiesta; también Kyle, (*op.cit.*, *Athletics*, p. 47, nota 83) cree que con Pisístrato se reorganiza la fiesta. Aunque con el tirano se produzca efectivamente un reordenamiento de la fiesta (como de las Panateneas con las que se compara), no se excluye una regulación de la misma en época de Solón (también el legislador interviene probablemente en las Panateneas: cap. 1º, p. 30 ss). Ley de Andócides atribuida a Solón: (1) *Misterios*, 111. Tal vez también se pueden descubrir extractos del código de Solón en la inscripción *boustrophedon* del 510-480: Jeffery, *op.cit.*, "The Boustrophedon...", *Hesp.*, 1948, p. 92-3, nº 66, Sokolowski, *op.cit.*, *LSCG, suppl.*, 1962, nº 1, p. 9.

Misterios se ha señalado, estaban vinculados a la diosa Madre del Metroon a la que veneraban en su fiesta.⁸⁸

Es posible, por tanto (como señalaría la ley de Andócides que hace remontar el vínculo del Consejo con Eleusis a Solón), que en el momento de la reorganización de los Misterios el órgano implicado especialmente en su supervisión fuese, además del arconte-rey⁸⁹, el Consejo. Precisamente la *Boule* y el *Bouleuterion* del ágora son inaugurados por Solón⁹⁰. Tal vez incluso, con anterioridad a la construcción del Eleusinio con Pisístrato, los *hierá* y la procesión partían de este lugar. La relación del Consejo con las diosas eleusinas no sería además del todo nueva. También en el s.VII (o antes) en el momento de situarse al oeste de la Acrópolis la *Boule* de estado (el Areópago) se vinculó a los cultos “políticos” de Deméter *Chloe* y Gea Curótrofa, instalados en esos momentos, como se vio más arriba.

⁸⁸ Mikalson, *op.cit.*, *The Sacred...*, p. 60: reunión del Consejo primero en el *Bouleuterion*, finalizando en el Eleusinio (IG II² 848: Wycherley, *op.cit.*, *Agora*, III, n° 212); Thompson y Wycherley, *op.cit.*, *Agora* XIV, p. 153; L'Homme-Wéry, *op.cit.*, *La perspective...*, p. 276 ss, sugiere que el Eleusinio fue construido ya en época de Solón. Otras inscripciones en el sentido de la relación de la *Boule* con Eleusis y los Misterios: IG II² 794 (Wycherley, *op.cit.*, *Agora*, III, n° 211: fragmento de una estela de la Acrópolis en la que está inscrito un decreto que honraba a los efebos y se alude a la reunión de *Boule* en Eleusinio); IG II² 1072 (*Agora* III, n° 213). Relación intrínseca del Metroon con el *Bouleuterion*: véase cap. 2º, pp. 83-84, nota 68; también véase Wycherley, *op.cit.*, *Stones*, p. 35 y Wycherley, *op.cit.*, *Agora*, III, p. 150 ss. En el Metroon: ley del 353/2: IG II² 140 (colocada en el Metroon y relacionada con la *aparche*): K. Clinton, *op.cit.*, “A law in the city Eleusinion concerning the Mysteries”; véase también Wycherley, *op.cit.*, *Agora* III, n° 495 (menciona al secretario de la *Boule*); también en relación al *Bouleuterion* y a la donación de los primeros frutos a Deméter y Core: IG I² 76 (*Agora*, III, n° 411); véase M.B. Cavanaugh, *Eleusis and Athens. Documents in Finance, Religion and Politics in the Fifth Century B.C.*, Atlanta, 1996, p. 29 ss. Efebos en la *pompe* a Eleusis: Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, pp. 54 ss y 252 ss. Inscripciones de efebos en el Metroon: Wycherley, *op.cit.*, *Agora*, III, n° 502 y 519; para las dedicaciones y sacrificios a “la Madre” realizados por los efebos, véase también Pélékidis, *op.cit.*, *Histoire de l'éphébie*, pp. 224-225 (este culto estaría asociado en origen a Deméter, según este autor); O.W. Reinmuth, “A New ephebic inscription from the Athenian Agora”, *Hesperia*, 43, 1974, 246-259, p. 258. Una de las inscripciones en las que se menciona la reunión de la *Boule* en el Eleusinio parece que es un decreto que honraba a los efebos (*Agora*, III, n° 211). Para esta relación de la *Boule* con los Misterios y las diosas eleusinas, véase el cap. 2º, nota 74.

⁸⁹ Basileus en los Misterios: Foucart, *op.cit.*, *Les mystères...*, p. 231 ss; Garland, *op.cit.*, “Religious Authority...”, pp. 111-112; Cartier, *op.cit.*, *La royauté*, p. 325 ss Arist., *Ath.*, 57.1; Poll., 8.90. Generalmente las reorganizaciones llevadas a cabo por Pisístrato incumben, más que al arconte-rey, al arconte epónimo (Arist., *Ath.*, 56.3); véase para la reorganización de las Targelias con el tirano: Aloni, *op.cit.*, *L'aedo*, p. 57 ss.

⁹⁰ Véase cap. 2º, p. 83 ss.

Con la creación de la nueva *Boule*, Solón traslada también a las diosas al ágora nueva, pues además ahora este Consejo supervisa directamente la celebración de los Misterios. En el capítulo 2º se vio ya la posibilidad de que el culto a la Madre en el Metroon junto al *Bouleuterion* y vinculado a él, fuese precedido por otro más antiguo que según Thompson sería el de Deméter. También se vio la relación y la simbiosis entre Deméter y Gea y las características que hereda de ambas la Madre de los dioses⁹¹. Se sugirió, por tanto, en otro capítulo (capítulo 6º) la posibilidad de que este lugar de culto en el ágora nueva fuese a la vez de Deméter y de Gea (la Madre de los dioses en la poesía de Solón), copiando la asociación de cultos del oeste de la Acrópolis de Deméter *Chloe* y Gea Curótrofa (también Afrodita, que al oeste de la Acrópolis se relaciona con la reunión de la *ekklesia* y por tanto del *laos* o el pueblo en armas, se trasladaría al ágora pero más hacia el noroeste cerca del Leocorion, el lugar de reunión del pueblo en armas con Solón). El Consejo tendría una versión político-judicial y otra militar (distinta de la reunión de todo el pueblo en armas); de ahí también la relación de los efebos con el lugar y con “la Madre de los dioses”.⁹²

Posiblemente con la construcción del Eleusinio a mediados del s. VI en la zona cercana al Areópago⁹³ (tradicionalmente asociada al culto de Deméter), y la organización de la procesión desde allí, los cultos de Deméter y Gea junto al *Bouleuterion* perdieron parte

⁹¹ Cap. 2º, nota 72: culto de Deméter precede al de la Madre en el Metroon, postulado también por Pélékidis (véase más arriba, nota 88), R. Martin, P. Levêque y P. Vidal-Naquet: cap. 2º, nota 74; culto de la Madre ya instaurado por Solón, identificada con Rea, Deo, Deméter: L'Homme-Wéry, *op.cit.*, *La perspective...*, p. 285; véase cap. 2º, p. 84 ss.

⁹² Cap. 6º, p. 381 ss.

⁹³ Restos antiguos en el Eleusinio: véase más arriba, nota 31. Probabilidad de la existencia de un recinto al aire libre en época de Pisístrato: H.A. Thompson, “Activities in the Athenian Agora: 1959”, *Hesperia*, 29, 1960, p. 334 ss; Thompson y Wycherley, *op.cit.*, *Agora*, XIV, p. 150 ss; Travlos, *op.cit.*, *Pictorial*, pp. 198-9; Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult*, p. 67 ss. Otros *Eleusinia* en el Ática, en el demo de *Paiania*, en la Tetrápolis, en el demo de *Phrearrhioi* y en Tórico: Osborne, *op.cit.*, *Demos*, p. 177.

de su sentido y se reestructuraron a finales del s.VI o comienzos del V con el establecimiento de la Madre en el Metroon.

Si se acepta, como hasta aquí se ha visto, por un lado, que Atenas organiza por primera vez desde la ciudad los Misterios de Eleusis a principios del s.VI y que en ese momento, como supone también Garland, se implica en ellos al *genos* ateniense de los Cérices; y por otro lado, que esta “familia” o sus predecesores tenían una función ritual y estaban relacionados con ciertos cultos (ctónico-mistérico-agrarios) de la ciudad, entonces es más fácil también comprender la forma que tiene Atenas de ligar a ella los Misterios, a través de una procesión en la que se incluyen elementos propios de esos cultos ctónicos y místicos, especialmente relacionados con Dioniso y Hermes.

La procesión hacia Eleusis con los *hiera*, escoltados por los efebos, tenía lugar el 19 de Boedromión, encabezada por Iaco que “conducía” a los iniciados hacia Eleusis⁹⁴. La figura de Iaco es claramente ateniense, probablemente, como se verá ahora, sacada del entorno de fiestas de Dioniso. Su templo no se hallaba en Eleusis sino a la salida de Atenas hacia esta localidad, en el *Iaccheion*, que como se vio en otro lugar, podría tener alguna relación con la familia de Arístides, pariente de los Cérices⁹⁵.

Iaco, representado con una antorcha y coronado de mirto, tiene sus similitudes con el sacerdote de los Cérices, el “daduco”, que llevaba también una antorcha y una corona de

⁹⁴ Pompe: Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, p. 252 ss. Clinton sugirió en “Sacrifice at the Eleusinian Mysteries” (*Greek Sanctuaries*, Hägg y Marinatos, eds., 1988, p. 70), dados los testimonios contradictorios que sitúan la procesión en el 19 ó el 20 de Boedromión, que ésta se llevaba a cabo en dos días: el primero se llevaban los *hiera* de Atenas a Eleusis, acompañados de los magistrados y los efebos (el 19), y el segundo tenía lugar la procesión de Iaco con los iniciados, también acompañada por los efebos (el 20). A favor de esta posibilidad: Sourvinou-Inwood, *op.cit.*, “Reconstructing change”, pp. 144-5; L’Homme-Wéry, *op.cit.*, p.p. 81, nota 3. En contra de la misma: Graf, “Pompe in Greece” (*The Role of Religion...*, Hägg, ed., 1996), p. 61 ss, que pone de manifiesto las contradicciones que entraña asumir dos procesiones. Para la pompe véase también Sfameni, *op.cit.*, *Misteri*, p. 118; también Hdt., 8.65; Plu., *Alc.*, 34; Plu., *Phoc.*, 28; Plu., *Cam.*, 19; sch Ar., *Ra.*, 320, 399.

⁹⁵ Iaco no tenía sede propia en Eleusis: Foucart, *op.cit.*, *Les mystères...*, p. 113; Sfameni, *op.cit.*, *Misteri...*, p.117 (IG II² 847 lin 21; Pólux, 1.35). Su santuario: Plu., *Arist.*, 27; Arístides pariente de Calias: Plu., *Arist.*, 25; Alciph., III, 23 (59). Véase cap. 7º, p. 453, nota 66.

mirto, además de ir vestido de púrpura⁹⁶. Una de las funciones del daduco sería probablemente proveer los efectos de luz en el Telesterion en el momento de la iniciación, lo que puede tener también su relación con la fiesta dionisiaca en las que estaba presente Iaco, las Leneas, en las que precisamente oficiaba el daduco que llamaba al dios, y tenía lugar el nacimiento ritual o la restauración de Dioniso que iba acompañada de la luz de las antorchas⁹⁷. En las Ranas de Aristófanes, en las que se alude probablemente al templo de Dioniso “*en limnais*”, Iaco se presenta como un astro luminoso que conduce la procesión. Es posible que el ritual de restauración o nacimiento del niño, identificado con la luz misma, estuviese presente tanto en las Leneas como en los Misterios.⁹⁸

Generalmente se ha supuesto que Iaco era la personificación del grito ritual de los *mystai* en la procesión de los Misterios, identificado más tarde con Dioniso, como aparece, por primera vez, en la *Antígona* de Sófocles. Este personaje existía ya con seguridad en el momento de la batalla de Salamina contra los persas, mencionado por Heródoto.⁹⁹

⁹⁶ Relación de Iaco y el daduco, coronados de mirto y con antorcha: Plu., *Arist.*, 27, Paus., 1.2.4; Sfameni, *op.cit.*, *Misteri...*, p. 46 ss; Garland, *op.cit.*, “Religious Authority...”, p. 99; Kerenyi, *op.cit.*, *Eleusis*, p. 79 (Iaco en el papel de daduco). Daduco confundido con un rey en la batalla de Maratón: Plu., *Arist.*, 5.6.

⁹⁷ Función del daduco en relación a las antorchas, en el telesterion: Garland, *op.cit.*, “Religious Authority...”, p. 99; Clem., Al., *Prot.*, 2.22.7 (“...respeta, portador de las antorchas, las lámparas. Tu luz acusa a Iaco”). Daduco en Leneas: sch. Ar., *Ra.*, 479 (invocaba a “Iaco, hijo de Sémele, Plutodotas”).

⁹⁸ Ritual del nacimiento (o restauración) del niño acompañado de luz de antorchas presente en Leneas pero también en Misterios: Richardson, *op.cit.*, *The Homeric Hymn...*, p. 28. Ar., *Ra.*, 324-352 y 395-401: Iaco, astro luminoso que conduce la procesión; Para esta obra de Aristófanes véase: G.T.W. Hooker, *op.cit.*, “The Topography of the Frogs” (alude, según este autor, a los Misterios de Agra). Antorchas en la procesión de Iaco: Ar., *Ra.*, 340 ss, 351 ss, 448; E., *Ión*, 1074 ss. Niño divino identificado con la luz misma: Pi., *O.*, 2.53 ss (Richardson, *op.cit.*, *The Homeric Hymn...*, pp. 28 y 316 ss); en cualquier caso, con anterioridad a la introducción de Iaco ya estaría presente en Eleusis, en el misterio de la iniciación, la luz de las antorchas, posiblemente asociadas a las figuras de Hécate, de Helios y de Deméter, como aparece en el Himno homérico (v. 48: Deméter lleva en sus manos antorchas ardientes; Hécate y Helios: v. 25).

⁹⁹ S., *Ant.*, v.1146-1152. Hdt., 8.65. Para Iaco véase Foucart, *op.cit.*, *Les mystères...*, p. 110 ss; Sfameni, *op.cit.*, *Misteri...*, 114 ss. En un vaso ya hacia el 500 *Iacche* en relación con Dioniso: H.S. Versnel, “Iakchos”, *Talanta*, 4, 1972, 23-38.

Sin embargo el carácter dionisiaco de Iaco, así como su presencia en las Leneas en las que el daduco invocaba al dios diciendo, “Iaco, hijo de Sémele, Plutodotas”, sugieren, desde nuestro punto de vista, un origen de esta figura en fiestas antiguas de Dioniso, como grito ritual o canto que acompañaba la (re)aparición del dios¹⁰⁰. Posiblemente Iaco, según las fuentes, “un himno a Dioniso” era el grito ritual entusiástico de las Leneas en el momento de la restauración o del nacimiento del “niño divino” Dioniso, asociado a la luz. Heráclito alude a que en las Leneas de Éfeso tenía lugar un *canto* en honor a Dioniso. En la *Antígona* de Sófocles en la que Iaco se identifica con Dioniso, se le llama *pais* en un contexto de una fiesta orgiástica de Dioniso. El Iaco de la procesión de los Misterios se representa como un joven, pero varias fuentes aluden a él como un niño, “un niño nacido de un grito”, como dice Heródoto; además también tenía conexiones con lo fálico. Precisamente en las Leneas de Éfeso alude a un himno al falo en la procesión realizada en honor de Dioniso que se identifica con Hades.¹⁰¹

Todo ello sugiere también que el Dioniso con el que se identifica Iaco es un dios ctónico, similar a Hades. Este Dioniso cuadra bien con el celebrado en las Antesterias atenienses venerado en el templo de “*en limnais*”, que Aristófanes relaciona probablemente con los Misterios de Eleusis (y los de Agra). Un escolio a Aristófanes da el apelativo de “Leneo” al Dioniso de las Antesterias. El templo de “*en limnais*” sólo se abría una vez al año en la fiesta de las Antesterias coincidiendo en ello con un santuario dedicado a Hades en Elis.

¹⁰⁰ En las Leneas: véase más arriba, nota 97. Para el posible origen del grito “Iaco” en el contexto de fiestas de Dioniso: Clinton, *op.cit.*, *Myth...*, p. 65; también Kern, RE, 1914, s.v. *Iakchos*, col 614.

¹⁰¹ Iaco como himno a Dioniso: Sud., s.v.; Arr., *An.*, 2.16. Nacimiento del niño divino asociado a la luz: ver más arriba, nota 98 (Richardson). Heráclito: M.V. García Quintela, *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*, Madrid, 1992, fr. 15, p. 244; S., *Ant.*, 1146-1152. Representado como un joven: Clinton, *op.cit.*, *Myth...*, p. 64 ss. Niño nacido de un grito: Hdt, 8.65. Como un “niño en el seno” de Deméter: Sud., s.v.; Lucr., *De Nat.*, 4, 1168; Clemente, 2.21 (véase más arriba, nota 68); véase en este sentido M. Olender “Aspects of Baubo”, *Revue d'histoire des Religions*, 202, fasc., 1, 1985, 3-55. Iaco es Dioniso joven y niño asociado a lo fálico; Iaco, Dioniso juvenil: Foucart, *op.cit.*, *Les mystères...*, p. 110; niño eterno: Ov., *Met.*, 10.11 ss. Leneas en Éfeso: García Quintela, *op.cit.*, *El rey...*, pp. 165-6.

Además en las Antesterias está presente también Hermes *Cthonios* que conduce a Dioniso.¹⁰²

Las Leneas eran un festival de invierno de Dioniso muy antiguo, presente probablemente en origen en Beocia en tiempos remotos y extendido por todo el mundo jonio¹⁰³. La celebración, en principio de mujeres (ménades o *lenai*), consistiría principalmente en la ceremonia de llamar y restaurar al dios que renace y vuelve a la vida tal vez después de su muerte desmembrado, mito relacionado con el festival, que a pesar de encontrarse en fuentes tardías, es posiblemente antiguo, y que además, estaba relacionado con la figura de Iaco¹⁰⁴. Las Leneas son muy similares a la fiesta de Delfos en el Parnaso en la que las Tíades llamaban e invocaban al dios en una ceremonia orgiástica, a la que alude probablemente el pasaje comentado de *Antígona* en el que se menciona al *pais* Iaco,

¹⁰² Para la obra de Aristófanes, *Ranas*, véase más arriba, nota 98 (Hooker). Dioniso "Leneo" en las Antesterias: sch. Ar., Ach., 960-1; Pickard-Cambridge, *op.cit.*, *The Dramatic Festivals...*, p. 2. Templo en Elis dedicado a Hades que sólo se abría un día al año, como el de Dioniso "en *limnais*" en las Antesterias: Paus., 6.25.2 (culto a Hades: Garland, *op.cit.*, *The Greek Way...*, p. 153); Templo de Dioniso "en *limnais*" abierto sólo un día al año: Pickard, *op.cit.*, *The Dramatic Festivals*, p. 11; Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 215. Hermes en las Antesterias: sch. Ar. Ach., 1076-7; Hermes Ctonio: Sch. Ar., Ra., 218; véase Pickard, *op.cit.*, *The Dramatic Festivals*, p. 13; Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, pp. 239-240. Véase más arriba, nota 67 para Hermes Ctonio. Para la fiesta de las Antesterias véase: Pickard, *op.cit.*, *The Dramatic Festivals*, p. 10 ss; Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 213 ss; Jeanmaire, *op.cit.*, *Dionysos*, p. 48 ss (señala las similitud inicial de Leneas y Antesterias: p. 47); G. van Hoon, *Choes and Anthesteria*, Leiden, 1951; Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 107 ss; Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 92 ss; R. Hamilton, *op.cit.*, *Choes and Anthesteria*; N. Robertson, *op.cit.*, "Athens' Festival...". Para Dioniso agrario y ctónico, véase M. Guarducci, *op.cit.*, "Dioniso sul carro navale". Para la coherencia de la presencia de elementos ctónicos, de acceso al mundo subterráneo en las Antesterias junto al elemento del vino, asociado simbólicamente con el mar, lugar, como las marismas, de entrada al mundo del más allá: M. Daraki, *op.cit.*, "La mer Dionysiaque", p. 13 ss.

¹⁰³ Leneas: W.K.C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega*, Buenos Aires, 1970, p. 132; Farnell, *op.cit.*, *Cults*, vol V, p. 208 ss; Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 104 ss; Simon, *op.cit.*, *Festivals*, p. 100; Pickard, *op.cit.*, *The Dramatic Festivals*, p. 25 ss; Farnell, *op.cit.*, *Cults*, vol. V, p. 208 ss; Jeanmaire, *op.cit.*, *Dionysos*, p. 44 ss. Mes leneo: Hes., *Op.*, 504 (véase Pickard, *op.cit.*, *The Dramatic Festivals*, p. 25: mes leneo en Jonia). En Mykonos: mes leneo en el que se realizaban sacrificios en honor a Deméter, Core, Dioniso Leneo, Zeus Ctonio y Gea Ctonia: Jeanmaire, *op.cit.*, *Dionysos*, p. 47; también Pickard, *op.cit.*, *The Dramatic Festivals*, p. 36. Para la inscripción véase: P.A. Butz, *op.cit.*, "Prohibitory Inscriptions...", en *The Role of Religion*, Hägg, ed., p. 88 ss.

¹⁰⁴ Pickard, *op.cit.*, *The Dramatic Festivals*, p. 135 (escéptico). *Sparagmos* en las Leneas: sch., Clem., Al., *Prof.*, 1.2. En relación a Iaco: Luc., *Peri orcheseos*, 39. Hdt., 2.49 y D.S., 1.22.6-7, relacionan el mito del desmembramiento de Osiris con las procesiones fálicas de Dioniso (entre las que estaría la de las Leneas).

Dioniso. Las Tiades, similares a las ménades, invocaban a Dioniso *Liknites* que renacía desde la muerte, posiblemente también desmembrado, y cuyos restos se hallaban en Delfos¹⁰⁵. El *liknon* (cuna o cesta) se asocia al “niño divino” cuyo culto, desde nuestro punto de vista, no es incompatible con esta ceremonia de restauración del dios, identificado con Iaco¹⁰⁶. En Atenas también aparece el *liknon* en las representaciones de los famosos vasos “de las Leneas” (fines s.VI y s.V), que aluden probablemente a la restitución de Dioniso venerado en forma de máscara y de pilar. Se ha discutido mucho sobre si estos vasos reflejan la fiesta de las Leneas o la de las Antesterias, en las que la *basilinna* y las *gerarai* realizaban unos ritos secretos, asistidas por el *hierocérice*, que se han interpretado como la recomposición del dios. Es posible que los vasos aludan a ambas fiestas, sobre todo si consideramos que el Dioniso venerado en ellas era sustancialmente el mismo.¹⁰⁷

La figura de Iaco, en origen un grito ritual de llamada del dios (etimológicamente similar a *Baccho*) pertenece a este mundo dionisiaco, concretamente a la antigua fiesta de las Leneas.¹⁰⁸

¹⁰⁵ *Antígona*: ver más arriba, nota 99; también en E., *Ba.*, 723-6. Fiesta de Delfos: Pickard, *op.cit.*, *The Dramatic Festivals*, p. 35; Parke, *op.cit.*, *Festivals*, p. 106; van Hoon, *op.cit.*, *Choes and Anthesteria*, p. 24 (relaciona esta ceremonia con las Antesterias); West, *op.cit.*, *The Orphic*, pp. 150-2. P.G. Themelis, en “The Cult Scene on the Polos of the Siphnian Karyatid at Delphi”, en *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical Periods*, Athènes-Liège, 1992, ha puesto de relieve la conexión de estas escenas con el ritual de Dioniso *Liknites* en Delfos, que según este autor, no se trataría tanto del despertar del dios, sino de la restitución de Dioniso después de la muerte (p. 80-1). Dioniso *Liknites* desmembrado y enterrado en Delfos: Plu, *Isis y Osiris*, 365 A; véase también R. Seaford, “Dionysiac Drama and the Dionysiac Mysteries”, *CQ*, 31, 1981, 252-275: ritual en Delfos antiguo de desmembramiento y renacimiento del dios (p. 266).

¹⁰⁶ Jeanmaire, *op.cit.*, *Dionysos*, p. 341 ss: Iaco en cuna o cista mística. El *liknon* asociado al falo y al pilar: C. Kerényi y C.G. Yung, *Essays on a Science of Mythology*, New York, 1963, p. 46 ss. Primera mención del *liknon* asociado al falo posiblemente en Sófocles, fr. 844 (Pearson); Kerényi, *op.cit.*, *Eleusis*, p. 57.

¹⁰⁷ Vasos de Leneas de Antesterias o de Leneas: véanse notas 101 y 102; también Frontisi-Ducroix, *op.cit.*, *Le dieu-masque*, p. 56; defiende que las imágenes no son reproducción exacta del ritual; desde este punto de vista podrían hacer alusión a ambas fiestas. Sobre símbolos fálicos y los pilares, asociados a Hermes y a Dioniso: Dietrich, *op.cit.*, *Tradition...*, p. 73.

¹⁰⁸ Similar *Iacchos* a *Bacchos*: Clinton, *op.cit.*, *Myth*, p. 65. También en *Mykonos* se asocia a Dioniso Leneo (de cuyo “entorno” sería originariamente Iaco) con Deméter y Core: véase más arriba nota 103.

Posiblemente cuando se vincularon los Misterios de Eleusis a la ciudad a través de la procesión se tomó este personaje (o este grito ritual asociado a la restauración o renacimiento del dios niño) del entorno de fiestas áticas de Dioniso como las Leneas y las Antesterias y se asoció a Deméter; de ahí las noticias que lo presentan como hijo suyo, y principalmente como *demon* del entorno de Deméter y *archegetes* de los Misterios¹⁰⁹. Es probable que la figura de *archegetes* existiera con anterioridad a la introducción de Iaco, ya que aparece en la lista de héroes venerados por el *genos* de los Eumólpidas del código de Nicómaco, momento en el que ya quizás estaba identificado con Iaco. Tal vez en principio este personaje eleusino se identificaba con alguno de los héroes o *basileis* de Eleusis, como podría desprenderse del apelativo que recibe Celeo en el Himno homérico, *hegetor laon*.¹¹⁰

En el momento de la reorganización de los Misterios y de la creación del sacerdocio de los Cérices vinculado a ellos, probablemente se remodelaron también las Leneas, dirigidas ahora ya por el personaje eleusino del daduco, en las que Iaco adquirió por influencia de los Misterios el epíteto “Plutodotas”, dador de riqueza.¹¹¹

Aparte de la figura de Iaco que encabeza y dirige la procesión de los Misterios, en ella existen otros elementos muy similares a los de las fiestas de las Antesterias¹¹², como las danzas, los insultos (*skommata*) desde los carros; o el travestismo presente en ambas

¹⁰⁹ Las noticias sobre Iaco como hijo de Deméter son tardías: Sch., Aristid., 648.15, 21-23 Dindorf (también como hijo de Dioniso); objeto de la curatropía de Deméter, pero también de figuras como Baubo o Iambe: ver más arriba, notas 68 y 101. *Demon* del entorno de Deméter y *archegetes* de los Misterios: Str. 10.3.10.

¹¹⁰ Véase más arriba nota 68.

¹¹¹ Solón reorganizó las fiestas de las mujeres suprimiendo lo desordenado: Plu., Sol., 21; tal vez en este momento se introduce la *pompe* similar a la de las Antesterias, de la que Pickard, (op.cit., *The Dramatic Festivals*, p. 36) sugiere que se organizó imitando la de esta fiesta.

¹¹² También en esta fiesta tiene su papel el personaje eleusino del “hierocérice” en la ceremonia secreta de la *basilinna* y las *gerarai* en el santuario de Dioniso “en *limnais*” que precedía la hierogamia con el dios en el Bucolion: D., (59) Neera, 73-78; Pickard, op.cit., *The Dramatic Festivals*, pp. 11-12.

celebraciones¹¹³. Recientemente Clinton ha defendido la posibilidad de desdoblar la procesión hacia Eleusis en dos días, hipótesis rechazada por Graf que, sin embargo, ha señalado la conjunción de dos modalidades distintas en la marcha hacia esta localidad; una de carácter más oficial (con los *hiera*) y otra más “informal”, la de Iaco con los iniciados, en la que están presentes las chanzas, insultos... Sourvinou-Inwood, en un artículo reciente acepta la teoría de Clinton, pues encaja con su planteamiento de dos momentos en la relación de Atenas con Eleusis: uno en el s.VIII, fecha de nacimiento del santuario, en el que se inauguraría una procesión de tipo “agrario” de la ciudad hacia el santuario limítrofe de Eleusis; y otro, a finales del s.VII o principios del.VI, en el que se inauguran los “Misterios” como tales y se reorganiza la procesión preexistente en este sentido.¹¹⁴

Desde nuestro punto de vista, la procesión que se inaugura en estos momentos con Solón contiene elementos en apariencia “contradictorios” (lo oficial o “cívico” unido a la marginalidad u otros aspectos de “licencia”), que, sin embargo, se hallan presentes también en fiestas como las Antesterias (actividades dirigidas por los magistrados junto a las mascaradas...), o las Esciras en las que además de la procesión “oficial” de los sacerdotes de la Acrópolis hasta Esciron (antigua frontera con Eleusis), se produciría también este tipo de “desplazamiento informal”, hacia el lugar de licencia donde se rendía

¹¹³ Chanzas e insultos desde los carros en las Antesterias: Pickard, *op.cit.*, *The Dramatic Festivals*, p. 5; Burkert, *op.cit.*, *Homo Necans*, p. 229; D.H., 7.72.11; Harp., s.v. *pompeias kai pompeuein*; Phot. y Sud., s.v. *ta ek ton amaxon skommata*; también en las Leneas y en los Misterios: Pickard, *op.cit.*, *The Dramatic Festivals*, p. 12, nota 4 y p. 13, 26 y 36 (en Leneas: sch. Ar. Eq., 546-8). En los Misterios: Richardson, *op.cit.*, *The Homeric Hymn*, p. 214; *gephyrismos* en el que hombres disfrazados de mujeres insultaban desde el Cefiso a los *mystai*: véase cap. 9º, nota 42. En las Antesterias, danzas afeminadas con túnicas azafranadas, púrpura y escarlata, imitando a las Horas, las ninfas y Bacantes (el azafrán o *croco*te también en Eleusis: Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, p. 252 ss); Philostr., VA., 4.21 ss; Robertson, “Athens’ Festival...”, p. 242 ss; Delavaud-Roux, (*op.cit.*, “L’énigme...”, p. 262) asocia estas danzas con los vasos en los que aparecen hombres vestidos de mujeres, en ocasiones con una sombrilla (véase cap. 9º, nota 50). Señala estas similitudes de las Antesterias y la procesión de los Misterios: Foucart, *op.cit.*, *Les mystères*, p. 328.

¹¹⁴ Véase más arriba, nota 94.

culto de Afrodita y en el que significativamente se llevaba a cabo el *gephyrismos* de los Misterios.

Todo ello lleva a pensar que la procesión de los Misterios se inauguró no sólo integrando elementos de las Antesterias, sino también de esta otra fiesta, las Esciras, de la que se señaló, en el capítulo anterior, sus puntos de contacto con Dioniso.¹¹⁵

Por último, con el tiempo se desarrolló en Eleusis la figura y el culto de Dioniso mismo, diferenciado claramente en la iconografía eleusina de Iaco; Dioniso es iniciado en los misterios, como los héroes Heracles y los Dioscuros.¹¹⁶

Pasamos, por tanto, al último punto, la actuación de Pisístrato en Eleusis y en los Misterios y todo lo relacionado con ello. Sólo vamos a señalar brevemente los elementos que probablemente introdujo el tirano con respecto a los mismos (y sobre los que existe abundante bibliografía). La actuación de los Pisistrátidas consolidó, como en muchos otros aspectos, la reorganización de cultos y rituales que se llevó a cabo en el momento de la legislación soloniana. En este sentido se fortalece la presencia de los atenienses en Eleusis y en sus Misterios, con la construcción del nuevo Telesterion y del Eleusinio, así como de la familia ateniense implicada en ellos, los Céricas, con los que los tiranos establecen vínculos diversos.¹¹⁷

¹¹⁵ Esciras: véase cap. anterior. *Gephyrismos*: cap. de Esciras, nota 42. Probable relación o similitud con fiestas de Dioniso: véase cap. 9º, notas 19 y 50 (la sombrilla o *skiadeion* de la procesión hacia Esciron, asociada a Dioniso y a Afrodita). En las Esciras, como en los Misterios: hombres coronados de mirto: cap. 9º, nota 46.

¹¹⁶ Iaco en Eleusis tiene su propia personalidad diferente de la de Dioniso, que como Heracles o los Dioscuros es iniciado en los Misterios: véase Clinton, *op.cit.*, *Myth*, p. 64 ss y 121 ss. Sfameni, *op.cit.*, *Misteri*, p. 115. Véase C. Bérard, "Polythéisme éleusinien", en *L'image en jeu*, Ch. Bron y E. Kassapoglou, eds., 1992, 35-46. "Iniciación de Heracles y de los Dioscuros" en los pequeños y grandes Misterios, en época de Pisístrato: Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult*, p. 151 y p. 87 (Dioniso).

¹¹⁷ Eleusinio: véase más arriba, nota 93. Telesterion de Pisístrato: Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, p. 103; según T.L. Shear, Jr., "The Demolished Temple at Eleusis", *Hesperia*, suppl., 20, 1982, 128-140, p. 131, señala que este Telesterion sería construido por los hijos de Pisístrato; tal vez contruido con la inauguración de la nueva democracia, hacia finales del s.VI: K. Clinton, *op.cit.*, "The Eleusinian Mysteries...", *The Archaeology of Athens*, Coulson et al., eds., p. 162. El hijo de Pisístrato casado con *Myrrhine* hija de Calias, de los Céricas probablemente: Th., 6.55.1; Davies, *op.cit.*, *Athenian property*..., p. 450. Un Calias de la familia de los Céricas

También se desarrollan conscientemente desde el estado las tradiciones órficas vinculadas a Eleusis y al dionisismo ático. Además el tirano promueve las leyendas que asocian personajes eleusinos con Atenas, como Triptólemo, e interviene posiblemente en fiestas ya existentes, como las Eleusinia, que promociona incluso a nivel internacional, como las mismas Proerosias (donación de los primeros frutos a Deméter), que según algunos autores, nacen en estos momentos (o adquieren dimensión más internacional).¹¹⁸

Precisamente la actuación de Pisístrato en los Misterios va en esa línea de “internacionalización” y apertura, en un momento además en el que el tirano se apoya, para adquirir y mantener el poder, en sus alianzas exteriores. En este sentido es suficientemente ilustrativa la iniciación de Heracles (figura promocionada por Pisístrato) y los Dioscuros en Eleusis, en la que no vamos a entrar, así como la inauguración en esos momentos de los pequeños Misterios de Agra, celebrados fundamentalmente con una finalidad de purificación previa a la iniciación en Eleusis, en origen para posibilitar la iniciación de extranjeros, como en el plano mítico la del propio Heracles¹¹⁹. La hipótesis

obtuvo la victoria en los juegos olímpicos en el 564 (Hdt., 6.122.1), el mismo que compró las propiedades confiscadas a Pisístrato; Aloni, *op.cit.*, *L'aedo*, p. 45. Cérices antitiránicos: cap 4º, nota 68.

¹¹⁸ Véase sobre estas tradiciones órficas en relación a los Pisistrátidas: Shapiro, *op.cit.*, “Oracle-Mongers...”; *Art and Cult*, p. 70 ss. Véase también Boyancé, *op.cit.*, “Eleusis et Orphée...”; Parker, *op.cit.* *Athenian Religion*, p. 99 ss. Proerosia, Eleusinia y Triptólemo: véanse notas 13, 76, 87. Tesmoforias en Eleusis en época de Pisístrato: Aen. Tact., 4.8; Clinton, *op.cit.*, *Myth*, p. 30 ss.

¹¹⁹ Para la política de Pisístrato véase: Aloni, *op.cit.*, *L'aedo*; A. Aloni, “Testo e rappresentazione nell'Atene dei Pisistratidi”, *Dioniso*, 54, 1983, 127-134; M.P. Nilsson, “Political propaganda in sixth Century Athens”, *Studies to D.M. Robinson*, II, 1953, 743-748. Heracles y los Dioscuros: véase más arriba, nota 116; R. Rapetti, “Paniassi ed Eracle iniziato ai misteri eleusini”, *PP*, 21, 1966, 131-135; también J. Boardman, “Herakles, Peisistratos and Eleusis”, *JHS*, 95, 1975, p. 1 ss; H. Lloyd-Jones, “Heracles at Eleusis”, *MAIA*, 19, 1967, 206-229. Relación de Pisístrato con Eleusis y con la inauguración de los Pequeños Misterios de Agra: Morgan, *op.cit.*, *Athletes*, p. 14; Shapiro, *op.cit.*, *Art and Cult*, p. 67 ss. Para los Misterios de Agra en general véase: Brumfield, *op.cit.*, *The Attic Festivals*, p. 139 ss; Mylonas, *op.cit.*, *Eleusis*, p. 239 ss; Sfameni, *op.cit.*, *Misteri*, p. 62 ss; Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, p. 25 ss. Iniciación de extranjeros en los Pequeños Misterios: D.S., 4.14.3; Apollod., 2.5.12, 1-3; X., *HG.*, 6.3; sch. Aristid., *Panath.*, 105.8; sch. Ar., *Pl.*, 845; E., *Ión*, 1074 ss; Plu., *Thes.*, 33. También postula la internacionalización del culto eleusino en época de Pisístrato: Sourvinou-Inwood, *op.cit.*, “Reconstructing change...”, p. 144; Clinton, *op.cit.*, “The Eleusinian Mysteries...”, *op.cit.*, en *The Archaeology of Athens*..., Coulson et al., eds., p. 163.

del establecimiento de los pequeños misterios en estos momentos cuadra con la corriente de purificaciones realizadas en esta segunda mitad del s. VI, como la llevada a cabo por Pisístrato en Delos. El lugar escogido, Agra, cerca del Iliso y del templo de Dioniso “*en limnais*” con el que Aristófanes vincula los Misterios y de Eleusis y posiblemente los de Agra, encaja con la línea seguida en relación a la integración del culto eleusino, que se vincula a lo propio ctónico y místico de Atenas (especialmente el culto de Dioniso y Hermes). No hay que olvidar tampoco el papel de Pisístrato en relación a la reorganización del culto de Dioniso en Atenas.¹²⁰

¹²⁰ Purificación de Delos: Th., 3.104; Aloni, *op.cit.*, *L'aedo*, p. 38. Tal vez culto de Dioniso o de Zeus Miliquio en Agra: St. Byz., s.v. Agra; Sfameni, *op.cit.*, *Misteri*, p. 62; Shapiro, *Art and Cult*, p. 80; Robertson, *op.cit.*, *Festivals*, p. 26. Aristófanes, *Ranas*: véase más arriba, nota 98. Culto a Dioniso con los tiranos: S. Goldhill, “The Great Dionysia and Civic Ideology”, *JHS*, 107, 1987, 58-76. Ieranò, *op.cit.*, “Dioniso Ikario e Apollo Pizio. Aspetti dei culti religiosi nell'Atene dei Pisistratidi”. En contra de la opinión generalizada de que el tirano instauró las Dionisias urbanas: W.R. Connor, “City Dionysia and Athenian democracy”, *ClMed*, 40, 1989, 7-32.

CONCLUSIONES DE LA PARTE IV:

En las parte I y III se han analizado las medidas de Solón y la reorganización de cultos y rituales que hace con el objetivo de redelimitar las “fronteras” internas de la polis, con la definición de un nuevo “cuerpo cívico”, como respuesta a la *stasis* imperante en la Atenas de su época.

En esta última parte se ha desarrollado la política de Solón con respecto a las fronteras externas de la polis de Atenas, como la conquista de Salamina que se vio acompañada de la manipulación y reorganización de cultos y rituales, método utilizado también para asegurar el territorio fronterizo de Eleusis (incorporado a Atenas en las últimas fases del sinecismo con anterioridad a Solón) frente a la polis vecina de Mégara. La política religiosa de Solón en ambos lugares (Salamina y Eleusis) se enmarca dentro del proceso (característico de la polis arcaica) de “urbanización” de los cultos periféricos y limítrofes. Dos familias atenienses, Salaminios y Cérices, promovidos al *status* de Eupátridas, se vieron especialmente implicadas en este proceso, constituyéndose en estos momentos, de una forma más oficializada, en *gene* en el sentido de corporaciones religiosas encargadas de un culto de estado. Esto no quiere decir que los cultos que desempeñarían con anterioridad no fuesen ya “cultos oficiales”, sino, más bien, que en la polis arcaica, especialmente del s.VII, no existía una delimitación clara entre los “público” y lo “privado”, pues las manifestaciones “privadas” aristocráticas se presentaban como “lo público”, que a partir de Solón tiende a identificarse con la noción de “estado” que se desarrolla ahora, derivada de la ampliación del “cuerpo cívico”, el conjunto de los atenienses que participaban (aunque de forma desigual), en la política de su ciudad.

La conquista de Salamina realizada por Solón supuso el trasvase de varios cultos de la isla a Atenas, tanto a Falero (Esciro, Feax, *Nauseiros*), el puerto de la ciudad en esa época, como al *asty* (principalmente Áyax y su hijo, Eurísaces, creación posthomérica, asentado en Melita, en *Kolonos agoraios* junto al ágora nueva del Cerámico); en la isla, además del sacrificio realizado por Solón a los héroes Perifemo y Quicreo, se establece también el culto a Enialio en el cabo Esciradio, probablemente junto a la diosa Esciras de la Salamina, como signo de la victoria ateniense.

Esta reorganización afectó de modo especial a dos *gene* de Atenas, los Salaminios (probablemente asentados ya en la ciudad en época oscura, como lo demuestra su relación con los antiguos cultos de las Cecrópidas de la Acrópolis) y los Filaidas, quizás relacionados de algún modo entre sí ya con anterioridad (tal vez como “pilios” de origen, como se vio en otro capítulo), cuyas genealogías se vieron modificadas para dar cabida en ellas a los héroes de la isla (Áyax para ambos y Eurísaces para los Salaminios) y justificar así su posesión. También hemos supuesto la posible conexión de ambas familias, Salaminios y Filaidas, con los héroes atenienses Teseo y Menesteo, en dos lugares de Atenas, Melita (*Kolonos agoraios*), donde tenían una casa los Salaminios, y cerca de la Academia (*Kolonos Hippios*) relacionada con los Filaidas. Ambos héroes, Teseo y Menesteo, se asocian en la leyenda con Esciro de Salamina.

Tanto Teseo como Áyax, el héroe de Salamina, aparecen en el Vaso François, que refleja muchas de las transformaciones realizadas en época de Solón. En él, además de Áyax, representado de modo especial en el s.VI por el pintor Exequias asociado por varios autores con los Filaidas o los Salaminios, aparecen, junto a Teseo, Lisídice, presente en la genealogía de los Filaidas, *Eriboia*, madre de Áyax, pero según una versión esposa también de Teseo, y *Menestho*, nombre que recuerda al de Menesteo.

Tanto Salaminios como Filaidas tenían intereses marítimos, por lo que no es de extrañar su relación con la conquista de Salamina, llevada a cabo por Solón, posiblemente emparentado o relacionado de algún modo con ambas familias (tal vez también por su origen “pilio”, como “códrida”, “descendiente” de Melanto de Pilos). Pero además su relación con la isla derivaría también de sus conexiones con la costa de Atenas del *asty*, Falero y Colias, donde se desarrollarían las “primitivas” Osoforias, la fiesta ateniense que precedió a la introducción de la diosa Esciras de Salamina, de la que se encargaban los Salaminios. En Colias existía un culto de Afrodita Colias y un *genos* del mismo nombre, existente también en Egina (donde se rendía culto a Afrodita), la isla de la que se decía, según una tradición, que procedía Milcíades de los Filaidas. También allí fue enterrado en el exilio, *Chairion*, posiblemente un Salaminio de s.VI, tal vez hacia mediados del mismo y por tanto de los *pentakosiomedimnoi*.

Precisamente Clinias, tal vez el primer miembro conocido de los Salaminios, fue uno de los protagonistas del escándalo de los *chreokopidai*, en época de Solón, junto a Conón e Hipónico, quizás de los Cérices (representados también en el Vaso François por “*daidochos*”), de los que se decía que se habían enriquecido.

Además de la manipulación de genealogías y el establecimiento de héroes nuevos, la reforma principal que conllevó la conquista de la isla fue la introducción de la diosa isleña Esciras (tal vez ya Atenea) en una *antigua fiesta agraria e iniciática del Ática*, lo que hemos denominado las “primitivas Osoforias”, de la que se encargaban ya los “Salaminios” o sus predecesores, instalados en época oscura en Atenas, momento en el que se relacionaron con los cultos antiquísimos de las Cecrópidas, Aglauro, Herse (Curótrofa en las inscripciones) y Pandroso.

La confusión en época antigua y también en la historiografía moderna sobre la fiesta dedicada según testimonios contradictorios a Dioniso (a Dioniso y Ariadna, según una versión) y Atenea Esciras, se soluciona al analizar históricamente la fiesta, reorganizada con la conquista de Solón (como sugiere, por otra parte, el relato de Plutarco de la batalla en Colias, en la que se menciona el travestismo presente en la fiesta), momento en el que se introduce a la diosa isleña (Atenea) Esciras que sustituyó a otra divinidad a la que se veneraría en principio junto a Dioniso en la celebración: Ariadna (preservada en la leyenda)-Afrodita, que mantuvo, sin embargo, su culto de Colias. El culto de Dioniso-Afrodita-Ariadna se repite en otros lugares, como Argos, o en el Egeo, y puede remontarse probablemente a la época oscura. La presencia de Teseo en el festival tampoco es extraña dada su relación antiquísima con Ariadna, con Afrodita y, de forma conflictiva, con Dioniso, además de su papel, como efebo (igual que Dioniso), *prothebes*, en edad de iniciarse ligado, como el dios, al travestismo. El mito del viaje a Creta en el que tiene un papel central la danza iniciática (a la guerra y al matrimonio, con conexiones con la muerte ritual y el mundo subterráneo), *aition* del festival, encaja con este planteamiento de su presencia anterior a Solón en una fiesta iniciática de Dioniso-Ariadna-Teseo-Afrodita, con caracteres también agrarios y curotróficos (de ahí los gritos de alegría y tristeza, el duelo y la presencia de las *deipnophoroi*, en el plano ritual la contrapartida de las Cecrópidas, jóvenes en edad de iniciarse, pero a la vez curótrofas del “niño divino”).

Solón reorganizó el culto y los festivales de las mujeres (como el de Colias probablemente), además del de Afrodita Pandemos al oeste de la Acrópolis. No es de extrañar, por tanto, la modificación que hizo del festival (celebrado en Pianopsión, como las Tesmoforias de Halimunte), que posiblemente quedó reflejado en la narración de la

batalla. La elección, frente a Afrodita, de Atenea (que de todas formas tiene muchas conexiones con Afrodita en Atenas y en otros lugares), la diosa poliada de la ciudad que integra, a través del epíteto “Esciras”, a Salamina en la polis de Atenas, como divinidad principal de la festividad de las Oscoforias que ligaban el *asty* con el puerto de Atenas, Falero, tiene su coherencia con la política del legislador y con el proceso de integración y urbanización de los cultos de época arcaica.

Afrodita, asentada posiblemente ya desde época oscura en la ciudad y en la costa, como divinidad ligada a la marginalidad (a la iniciación, al travestismo, además de la navegación), pero asociada también, en los momentos de formación de la polis, a la organización política (como en otras *poleis* arcaicas, donde era patrona de los magistrados, especialmente del polemarco), queda relegada a un segundo plano en la organización política de los cultos del Ática, realizada por el legislador ateniense.

Aceptar la hipótesis de la introducción de la diosa (Atenea) Esciras de Salamina en época de Solón, implica también el estudio de otra fiesta de Atenas en la que, como las Oscoforias, estaba presente la diosa, las Esciras o Esciroforias, que, además, tienen un papel fundamental en la relación de Atenas con Eleusis pues se desarrollaban en la vía a esta localidad.

Las Esciras sobre la que existe una gran confusión, ya desde la antigüedad, estaba dedicada, según testimonios contradictorios (como para las Oscoforias) a Atenea Esciras o a Deméter y Perséfone. La situación se complica por su relación con el lugar, Esciron, en la vía a Eleusis, antigua zona limítrofe, cuyo nombre no derivaría del héroe salaminio, sino del héroe megarenses ligado a las rocas Escironias (fronterizas) de esa localidad.

Hemos postulado que, como en las Oscoforias, Atenea Esciras introducida en el festival probablemente con Solón, susituye a otra divinidad, de nuevo la misma Afrodita, que

tenía también un santuario cerca de Esciron, en Dafni, en el confín del antiguo territorio ateniense frente a una Eleusis autónoma, anterior al final del proceso de sinecismo.

Posiblemente el festival en el que estaban implicados los dioses acropolitanos, Poseidón, Atenea, Helios, celebrado en Esciroforión, el último mes del año relacionado con fiestas de inversión y trastrocamiento del orden (como las Bufonias), consistía en origen en un desplazamiento al lugar de marginalidad, fronterizo, de iniciación y licencia (en él se llevaba a cabo el *gephyrismos* y estaban presentes las *hetairai*), asociado a la guerra y la adivinación (como en Palene), vinculado con la diosa Afrodita, venerada, de todas formas, también en la Acrópolis o cerca de ella, desde la época oscura (posiblemente en asociación con Atenea).

La fiesta ligada, además, con el final de la cosecha, estaría dedicada en principio especialmente a Poseidón, pero también a Afrodita. También en Egina (de la que se señaló más arriba el vínculo con Salaminios, Filaidas y con Afrodita de Colias) esta diosa era venerada en el contexto de una fiesta de Poseidón, relacionada con las hetairas. Además, en la fiesta de mujeres, que era uno de los rituales de la celebración, estaba presente el travestismo (en este caso femenino; asociado en rituales y mitos, con la diosa Afrodita), tal vez ligado también a los Salaminios.

La integración del territorio eleusino en las fases finales del sinecismo (hacia finales del s.VIII o principios del s.VII, momento en el que las luchas son ya más frente a Mégara que con Eleusis mismo) provocó el paulatino acercamiento de los cultos agrarios de Atenas y Eleusis, de forma que la antigua marca fronteriza, Esciron, se convierte en lugar del encuentro de los dioses acropolitanos y las diosas eleusinas, en una procesión “cívica” (aunque el lugar mantuvo su relación con lo marginal y con Afrodita), además de asociarse, como la ciudad de Atenas y Eleusis mismo, a rituales agrarios repetidos en

los tres lugares, especialmente consagrados a Zeus en su versión ctónica: el *hieros arotos* (relacionado también en las fuentes con Afrodita). Precisamente en Esciron se rendía culto a Zeus Miliquio, que en Atenas se encuentra al oeste de la Acrópolis junto a *Nymphe*, “la novia”, identificada o relacionada con Afrodita.

Con Solón la diosa Afrodita es sustituida por Atenea Esciras, aunque parece que ésta no tenía mucho protagonismo en el festival. De nuevo, como en las Oscoforias, Afrodita queda relegada por Atenea y, en este caso también, por las diosas eleusinas, Deméter y Perséfone, cuyo papel en el festival es, de todas formas, anterior a la reorganización de Solón, y debe entenderse en el contexto del acercamiento de los cultos agrarios atenienses y eleusinos en época arcaica e incluso anteriores (de ahí probablemente el origen de la relación de las arréforas, asociadas a Atenea y Afrodita, con las diosas Deméter y Perséfone, así como la equivalencia, en un escolio de Luciano, entre Arreforias, Esciroforias y Tesmoforias).

Por último hemos postulado la reorganización de los Misterios de Eleusis con el legislador ateniense, como forma de estrechar los lazos con esta localidad y asegurar así el territorio frente al peligro de Mégara.

La integración de Eleusis en la polis de Atenas se realiza, como para el resto de los lugares del Ática, en el proceso de sinecismo, completado como se vio en la parte II (capítulos 3º y 5º) hacia finales del s.VIII o principios del s.VII. Eleusis se integra en el nuevo estado aristocrático del s.VII, gobernado por los *aristoi* de los distintos territorios, en la facción del *asty* o Pedion. A partir de esos momentos se lleva a cabo el acercamiento de los cultos agrarios eleusinos y atenienses, con los *hieroi arotai* y el *Dios kodion* (realizado también en Eleusis) del Zeus ctónico ateniense (Miliquio, Ktesio, *Maimaktes*), pero también con la integración, junto al nuevo Consejo de estado del

s.VII, el Areópago, del culto eleusino de Deméter Cloe, junto a Gea Curótrofa y Afrodita. Las relaciones de *Bouzyges* (encargado del *hieros arotos* al pie de la Acrópolis, posiblemente al oeste de la misma) con Epiménides el purificador del s.VII y con el, en principio, héroe agrario eleusino Triptólemo ilustran esta situación (aunque son de época posterior).

Posiblemente la redacción del Himno homérico a Deméter (650-550), que hemos situado en la segunda mitad del s.VII, refleja un momento para el culto eleusino en el que la celebración de los Misterios era ajena a la intervención ateniense, pero en el que Eleusis formaba parte ya de Atenas, como podría desprenderse de la mención de Tórico, de Iambe de Halimunte y probablemente del *Dios kodion*, que muestra este acercamiento supuesto de los cultos agrarios entre ambas localidades.

De todas formas es posible que la relación de Deméter “eleusina” como Deméter Tesmóforos en Atenas se remonte a época oscura, momento de la migración hacia Asia Menor, donde existía un culto a Deméter “eleusina” junto a Poseidón Heliconio y las Erinias, llevado por Filisto que acompañó al mítico Neleo.

Esta Deméter “eleusina” podría encontrarse también junto a Poseidón y las Erinias en *Kolonos Hippios* y posiblemente en origen en la misma Atenas, en el Areópago, lugar de culto a las Erinias, donde se veneraría a Poseidón antes que a Ares (como por otra parte podría sugerir el mito de fundación del mismo en el que se enfrentan ambos dioses).

Recientemente se ha descubierto que la zona del Eleusinio situado cerca del Areópago pudo albergar un culto de Deméter, posiblemente como Tesmóforos, desde, por lo menos el s.VII. En nuestra opinión esta diosa, en principio la Deméter “eleusina”, se hallaría instalada en la ciudad de Atenas desde época oscura en esta área de Atenas, denominada Melita, apelativo relacionado con el entorno de Deméter.

Esta conexión primitiva (de época oscura) de Deméter “eleusina”, que podría asociarse al *basileus* Melanto (procedente de Pilos que pasa por Eleusis antes de instalarse en la ciudad), con Atenas, Colono o Asia Menor (junto a Poseidón Heliconio, culto que administraba significativamente el *basileus* de los jonios), no implica necesariamente una continuidad de las relaciones culturales de Eleusis y Atenas, donde el culto de Deméter Tesmóforos tendría su propia autonomía.

También hemos postulado que el culto de Deméter Tesmóforos en Melita (Atenas), posiblemente en este lugar que precedió al Eleusinio de Pisítrato, podría haber estado relacionado con la familia de los Cérices, ya que algunos de sus cultos como *genos* (conocidos por el Calendario de Nicómaco) coinciden con los dioses invocados en las Tesmoforias. De todas formas las conexiones culturales y rituales de los Cérices, la familia ateniense asociada a los Misterios de Eleusis con Solón (como podría ilustrar la aparición del “*daidochos*” en el Vaso François, la prescripción de las *kyrbeis* en relación a los parásitos de esta familia en Delos), son abundantes.

Hipónico, probablemente de los Cérices, como Clinias, de los Salaminios, aparecen en el escándalo de los *chreokopidai* de Solón. Ambas familias tienen muchas similitudes (como la relación con Melita y Sunio). El culto principal de los Cérices era el de Hermes, el dios asociado las Cecrópidas (y a Afrodita), cuyo sacerdocio desempeñaban los Salaminios. Entre los cultos de los Cérices pueden descubrirse varios de los dioses del juramento de los efebos, presidido por Aglauro, posiblemente porque como “heraldos” estaban encargados de congregar al *laos*.

La relación de los Cérices con el dios Dioniso es anterior también a la asociación de esta familia con los Misterios de Eleusis, de ahí la presencia del grito ritual *Iaco*

probablemente originario de fiestas agrarias de Dioniso (como Leneas y Antesterias) en la procesión hacia Eleusis, en la que deviene el “*archegetes*”.

Las relaciones culturales y rituales de los Cérices en Atenas ayudan a comprender las características que adquirió la celebración de los Misterios ligada a Atenas, es decir fundamentalmente la procesión que unía ambas localidades, que tenía una dimensión más “cívica” y oficial (con el traslado de los *hierai* y la presencia de los magistrados) y otra más “informal”, al estilo de las procesiones de las Antesterias de Dioniso o de las Esciroforias (en las que también existirían ambas vertientes).

Probablemente la integración de los Misterios de Eleusis, la fiesta emblemática de esta localidad, que tal vez adquirió, sobre la base de fiestas agrarias del estilo de las Tesmoforias, una proyección escatológica hacia el s.IX o principios del s.VIII, se produjo como consecuencia del agravamiento del conflicto con Mégara, que ponía en peligro esta zona de Atenas (posiblemente promovido por parte de la aristocracia eleusina).

La introducción de la diosa eleusina de los Misterios, así como la celebración de estos en la ciudad de Atenas, se ligó, en la legislación de Solón, al nuevo órgano de gobierno inaugurado por el legislador, el Consejo de 400 miembros, como sugieren las fuentes que atribuyen al Consejo la supervisión de la fiesta al término de esta, así como el vínculo de las diosas eleusinas con la *Boule*, el *Bouleuterion* y la Madre de los dioses posteriores. Esta relación no sería, de todas formas, tampoco del todo nueva ya que, con anterioridad, el Consejo del Areópago del s.VII se habría ligado también a la diosa eleusina Deméter Cloe instalada junto a Gea Curótrofa al oeste de la Acrópolis.

Además, los Misterios se asociaron a los efebos (que escoltaban la procesión), dada la situación conflictiva con Mégara. Es significativo también en este sentido el hecho de

que los Misterios se celebrasen en Boedromión, el mes de la guerra (tal vez con anterioridad se hacía en Pianopsión, el mes de las Tesmoforias).

Por último se puede señalar la continuidad que la política religiosa de Solón con respecto a Eleusis tuvo con la tiranía; con los Pisistrátidas se desarrolló la internacionalización de los Misterios y se establecieron los “pequeños Misterios de Agra”, junto al Iliso, lugar de la antigua *basileia*, promocionada en todos los sentidos por los tiranos, que se presentan de este modo como los legítimos *basileis* de la ciudad. La consecuencia de la probable transformación del antiguo lugar de la *Boule* en residencia de los tiranos (se sitúa la Heliea en el témenos inaugurado en esos momentos del sur del ágora, cerca de *Bouleuterion*), es el traslado de la sede de la relación de la ciudad con los Misterios (como lugar del que partía la procesión con los *hiera*) al Eleusinio, construido por esas fechas sobre la sede tradicional del culto a Deméter en Atenas (con el apelativo de Tesmóforos).

CONCLUSIONES GENERALES

La elección de Solón como arconte y pacificador en la Atenas de principios del s.VI conllevó la elaboración de una legislación nueva y de un calendario sacrificial. La publicación conjunta de ambos, situados además en un lugar accesible y nuevo, el ágora del Cerámico, es suficientemente significativa e ilustrativa de la importancia de los cultos y festividades como forma de sancionar y enraizar las reformas del legislador, que tenían por objetivo remediar la *stasis* imperante en la Atenas arcaica, mediante la nueva definición de las fronteras internas y externas de la *polis* en un momento crucial de su consolidación como ciudad-estado.

El legislador, mediante la *sisactía*, libera al conjunto de los atenienses esclavizados, ahora *eleutheroi*, que constituyen la nueva ciudadanía en el marco de la fratría, y a los que garantiza unos derechos desiguales según la clase; el primero de ellos es, para el *demos*, su participación en la Asamblea y, de forma restringida, en la *Heliea*, es decir el nuevo Consejo de estado.

Para ello reúne, según las fuentes, al *demos*, a este Consejo y a los arcontes y les hace jurar la nuevas leyes. Establece un doble juramento en el que los dioses implicados son Zeus, Apolo y Deméter. El primer juramento, por Zeus con tres epítetos relacionados con la purificación y la reconciliación, está dirigido probablemente a la clase dirigente, en el seno de la que existían tensiones por rivalidades internas, expresadas en el asunto de los Cilónidas y los Alcmeónidas. De todas formas, también Zeus, con el epíteto *Eleuthérios*, se convierte en el garante de la liberación del *demos*, y se identifica con

Zeus *Basileus*, mencionado por Solón en su poesía como el guardián de las nuevas leyes, que se inserta, junto con Apolo Patroos y Deméter, en el juramento de los heliastas, que puede remontarse, como la Heliea, al legislador. Este juramento se realizó, en principio, según las fuentes, por todo el demos, posiblemente en época de Solón, ya que, además, Apolo Patroos es el dios de la nueva ciudadanía en el seno de las fratrias, como se revela también en la docimasía de los arcontes.

La apertura del ágora nueva con la sede del Consejo, vinculado a Deméter, con el hipotético témenos de Apolo Patroos, y con un altar, una estatua y tal vez una estructura que pudo preceder a la *Stoa Basileios* (sede posiblemente de comidas comunales), asociados al culto a Zeus (tanto *Eleutherios*, como *Basileus* garante de las *kyrbeis* allí colocadas, y del juramento de los arcontes en el *lithos*), expresa este programa con el que el legislador pretende remediar la *stasis* mediante la definición de una nueva ciudadanía, con un acceso restringido al poder político y judicial.

Una pieza clave en la reorganización de Solón es su Consejo de 400 miembros (401 en su versión judicial, como Heliea), que se articula sobre las cuatro tribus jónicas de las que hemos supuesto su establecimiento con el legislador. Solón no sólo inaugura el culto de Apolo Patroos, sino también posiblemente el de Ión como rey de Atenas, como muestra su leyenda reciente en este sentido. El objetivo, en parte similar al de Clístenes cuando establece sus diez nuevas tribus bajo la protección de diez héroes (en este caso atenienses) sobre las que se articula su nuevo Consejo de 500 miembros y al que tenía acceso todo el demos, es hacer posible la entrada del demos (o de parte del mismo, especialmente los de la zona central del Ática, del *asty* y Pedion) en el Consejo de estado, organizado con anterioridad a él, como Consejo del Areópago, posiblemente sobre una división tripartita del territorio emanada del final del proceso de sinecismo,

como muestra, por otra parte, la leyenda de los hijos de Pandión, y en el que sólo participaban los *aristoi* de los distintos territorios reunidos en el *asty*.

Desde este punto de vista tienen coherencia las noticias contradictorias que atribuyen al legislador la fundación del Consejo del Areópago, pero también defienden su antigüedad en Atenas arcaica, ya que Solón refundó el mismo como cuerpo de exarcontes, anulando el anterior Consejo del Areópago del s.VII del que hemos supuesto las características anteriormente mencionadas, que estaría compuesto, como cita una fuente, por 300 miembros. De este Consejo de 300 sería heredero el Consejo de 400 de Solón en el que primaría la presencia de los *aristoi*, pero en el que también estaría representado el demos. Hemos supuesto también que la inauguración de este hipotético Consejo del Areópago del s.VII en el momento del final del proceso de sinecismo, el “sinecismo de Teseo”, se vio reflejada de algún modo en la fiesta de las Boedromias y en el juramento de los efebos, especialmente en algunos de sus dioses como Ares y Atenea *Areia*, asociados a la colina del Areópago; también se ha supuesto que este Consejo aristocrático de la *polis* atenienses del s.VII celebraba de forma especial dos fiestas, las Sinecias creadas con el sinecismo, y en las que, a través de este Consejo político-judicial pero también militar, se reunía al demos de los distintos territorios inscritos en las fratrias (de ahí la presencia de Zeus y Atenea Fratrios); y las Genesisias, en las que los *aristoi* celebrarían a sus ancestros, por los que poseían su *genos* o linaje, en su caracterización como guerreros. Ambas fiestas son reorganizadas por Solón adecuando las Sinecias al sistema de las cuatro tribus “ancestrales” y reorientando las Genesisias, dada la participación del demos en este Consejo de 400, como una festividad de los ancestros de todo el cuerpo cívico, Gea y Erecteo, por los que poseían, ya como atenienses y no como *aristoi*, la *eugeneia*.

También hemos supuesto que el cuerpo de los “prítanos de los naucraros”, de los que, identificados con los “51”, hemos postulado su nacimiento en momentos anteriores a la unificación completa del Ática en los que se hallarían ya coordinados los distintos núcleos con fines defensivos, se constituyen, con el final del sinecismo, en un “consejo dentro del Consejo del Areópago” (como “prítanos” del mismo), formado por los más ricos y poderosos de todas las zonas (que poseían barcos...), encargados de las finanzas del estado. Con Dracon se reconvierten en “los éfetas” (también “los 51”), cuerpo del que, como con Solón con respecto al Areópago, se le atribuía su fundación, que seguiría funcionando como prítanos con respecto al Areópago de 300 (de ahí su identificación con el mismo) con capacidad para convocarlo, pero, a diferencia de la situación anterior (una mayor representatividad territorial en el gobierno), formado *sólo por Eupátridas*, es decir, los *aristoi* de más renombre ligados a la zona del *asty* y del Pedion, desde la que se había promovido la unificación del Ática. Las familias de esta zona central, asociadas al *basilikou genos*, como, por ejemplo, los Eteobútidas, tendrían una especial conexión con el culto a Zeus Patroos, y, como en fechas posteriores, con la purificación y la exégesis propia de los Eupátridas.

Solón reconvierte los éfetas en un cuerpo exclusivamente judicial y además instituye a Apolo Patroos, identificado con Pitio, que introduce la exégesis (el o los pitocrestos) de Delfos (lugar de refugio de los Alcmeónidas), en el dios no sólo de la nueva ciudadanía, sino también de los “nuevos Eupátridas”, como Cérices y Salaminios, que contaban con un heraldo de Apolo Pitio y un sacerdote Apolo Patroos respectivamente (según prescripción de las *kyrbeis*).

La fiesta que conmemoraría el “primer sinecismo de Cécrope”, que hemos asociado a una posible primera coordinación de los núcleos del Ática desde la ciudad (gobernada

por la *basileia*) a finales de época oscura y principios del arcaísmo con fines defensivos (hacia el s.IX), eran las Panateneas o “Ateneas”, mencionadas probablemente ya en la *Iliada* en relación con Menesteo, el héroe que subleva a los nobles de los distintos territorios contra Teseo. Las Panateneas, frente a las posteriores Sinecias del momento mismo del sinecismo “de Teseo” (finales del s.VIII, principios del s.VII) que eran dirigidas de forma privilegiada por los *aristoi* del *asty* (los posteriores Geleontes y los *phylobasileis*), tendrían en principio probablemente una orientación más centrífuga, asociadas al polemenco y a los naucraros de los distintos territorios. Esta dicotomía es lo que puede encerrar la enemistad entre el *basileus* Teseo y Menesteo, el “más hábil para reclutar un ejército”.

Solón reorganiza posiblemente también las Panateneas que estarían ligadas en origen al ágora vieja, al *Anakeion* (de los Dioscuros con los que mantiene unas buenas relaciones Menesteo), edificio posiblemente asociado a *Xenia* o reuniones de los *aristoi* de los distintos territorios, en principio *xenoi* con respecto al *asty*, cuyo distintivo específico era poseer caballos, y al *Theseion*, posible lugar de reunión del demos en fratrías (como posteriormente de los “demos”), el *laos* todavía susceptible de ser esclavizado; de ahí, en parte, la tradición posterior del *Theseion* como refugio de esclavos.

Con Solón se abre un nuevo espacio en el ágora nueva del Cerámico, el Leocorion, en principio, antes de su asociación con las hijas de Leos (en la reorganización clisténica), el lugar de reunión del demos, sede de *Leos* que aparece en los axones de Solón, y en la *Vida de Teseo* de Plutarco como un heraldo que congrega al demos, prerrogativa detentada por el legislador. La asociación de la procesión de las Panateneas con este témenos en época de los tiranos deriva probablemente de la reorganización que llevó a cabo Solón (como atestigua la mención de *Leos* en los axones), que trasladaría parte de

las antiguas funciones del *Theseion*, especialmente en relación con las Panateneas, a este lugar, así como el papel del *Anakeion* (más ligado a ceremonias ecuestres) a la Academia junto a Colonos Hipios, sede de un culto muy antiguo al héroe Academo, asociado en la leyenda a los Dioscuros. Precisamente por esta zona, en el demo Laciada, tendrían sus posesiones los Filaidas, uno de los cuales Hipoclidees lleva a cabo la gran reestructuración de las Panateneas hacia el 566, con el establecimiento de la fiesta pentetérica, inspirado, como señalan las fuentes para otras competiciones (como los juegos píticos, ístmicos, Nemeos), por el propio Solón y su reorganización de la fiesta a principios del s. VI.

La apertura del ágora nueva con Solón no es más que la expresión de los cambios producidos con motivo de la reorganización de los marcos de la *polis*, como en momentos anteriores habría variado también el “ágora” dependiendo de los distintos ordenamientos de la ciudad, sin perder por ello estos lugares su carácter sacro ni tampoco todas sus funciones políticas...; se puede reconocer el “ágora” o centro fundamental de la vida política y religiosa en el Iliso y la zona del este de la Acrópolis (donde se situaba el *Theseion*, *Anakeion*, santuario de Aglauro, Pritaneo...), en relación con la *basileia* de la época oscura y los primeros momentos de la *polis* arcaica, que se traslada, sin perder muchas de sus funciones, a la zona oeste de la Acrópolis, donde se sitúa el nuevo Consejo del estado emanado del sinecismo, el Areópago y una serie de cultos “políticos”, como el de Deméter Cloe, Gea Curótrofa y Afrodita, y finalmente, con Solón, en el Cerámico, donde se establece el nuevo Consejo de estado de 400, sin perder el nuevo Areópago su anterior sede.

Solón, por tanto, reorganiza el Areópago como cuerpo de exarcontes, establece las naucrarías como circunscripciones territoriales al frente de las que se encuentran los naucraros, antecesores de los demarcos, pero no igualables a los “prítanos de los

naucraros” del s.VII de los que son sucesores los tamías, en la nueva clasificación de Solón, *pentakosiomedimnoi*. Asimismo establece este nuevo Consejo de 400 miembros en el que se pueden reconocer tanto las nuevas clases censitarias como la clasificación del demos en nuevos *gene*, *agroikoi* y *demiourgoi* (en ambas categoría estarían incluidos, por censo, tanto *zeugitai* como *thetes*), con el fin de permitir la entrada del demos (especialmente de la zona central del Pedion con más tradición como hoplitas) a este Consejo, heredero del del s.VII en el que sólo estaban representados los *aristoi* que poseían un *genos*, en el sentido de linaje. El nuevo criterio plutocrático convive con el criterio gentilicio que sin embargo se ha abierto a la participación del demos constituido en nuevos *gene*. Este Consejo que tendría una vertiente político-judicial también tiene otra militar, del mismo modo que el Consejo aristocrático del s.VII de 300 *gene*. En esta versión guerrera, como Consejo de guerra, no participarían los *thetes* que no podían costearse el armamento como hoplitas; de ahí la diferencia de composición y de número que hemos supuesto: *Boule* de 400 (o 401 en su versión judicial), a partir de las cuatro *phylai* (pero no de las 12 *trittyes*) y de 360 en su versión militar, como puede deducirse del Consejo de la ciudad ideal de Platón (un Consejo de 360 dividido en 12) o de la noticia de Aristóteles de los “360 *gene*” del Ática en época primitiva; este último Consejo de 360 es el que estaría dividido en 12 *trittyes* que tendrían una función militar. Posiblemente el Consejo de Solón pervivió de alguna forma en el s.VI. Tal vez funcionó sólo como Heliea en época de los tiranos, a los que se atribuye la inauguración del espacio reconocido, por varios autores, como la Heliea al sur del ágora; también es indicativo que Lico, el patrón de los *dikasteria* posteriores sea, además, el héroe de la Diacria, la facción liderada por Pisístrato en la que incluye al demos, especialmente de la clase de los *thetes*; el Consejo de Solón, por tanto, pervive posiblemente sin atribuciones

políticas ni militares (ya que Pisístrato desarma a los hoplitas de esta zona central de Atenas), como Heliea, y con una composición mucho más popular. A finales del s.VI el Consejo es revivido de nuevo, probablemente como *Boule* de 400, frente al intento de Iságoras de establecer una oligarquía con 300 seguidores suyos.

Por último la conquista de Salamina y la consolidación del territorio de Eleusis (que ya pertenecía a Atenas) frente a Mégara provoca la manipulación, establecimiento y reorganización de una serie de cultos y festividades que se insertan en el proceso largo de urbanización de los cultos periféricos característico de *polis* arcaica (que no hay que confundir con el proceso de sinecismo).

La incorporación de Salamina provoca la introducción de una serie de héroes en Falero el antiguo puerto de Atenas, en relación a cultos y fiestas preexistentes, y en el seno de varias familias atenienses con conexiones con el mar (como Salaminios y Filaidas, que reorganizan sus genealogías en las que se inserta Áyax), asociados también, desde antes, a los cultos y rituales reorganizados en esos momentos, dentro de un proceso, por otra parte, en el que se acrecienta la noción de “público” o “cívico”, sin perder por ello las familias aristocráticas su preeminencia sobre los cultos y sacerdocios que tradicionalmente desempeñaban.

Del relato mitificado de la conquista de Salamina dirigida por Solón se desprende la posibilidad de la reorganización de una fiesta ateniense, las Ocoforias, en las que se introduce a la diosa salamina Esciras, como Atenea Esciras. Esto provoca una serie de distorsiones en el festival, como la sustitución en el mismo de la diosa Ariadna-Afrodita, extendida en varios lugares del Egeo, en relación con Dioniso y Teseo, por Atenea Esciras, lo que además de estrechar los lazos con Salamina, refuerza la importancia de la diosa poliada de la Acrópolis, Atenea frente a la diosa Afrodita, vinculada también a la

Acrópolis y a la ciudad de Atenas en los estadios de formación de la polis (del mismo modo que en otros lugares como Esparta, Corinto, Mégara) y con una función en principio similar, pero que, sin embargo, no puede competir con Atenea como diosa protectora de los atenienses (y de su héroe Teseo) en estos momentos en los que se está perfilando y delimitando el papel y función de los dioses del panteón griego.

Otra fiesta resulta también alterada con la reorganización de Solón, las Esciroforias. En este caso se une la diosa salaminia Atenea Esciras a otro lugar esencial de la política y relación de Atenas con respecto a Mégara, la vía a Eleusis, con la peculiaridad de que el héroe que en este caso se encuentra, tal vez junto a la diosa establecida allí, no es el Esciro de Salamina sino Escirón de Mégara, nombre que se aplicaba también a este enclave, antigua frontera entre Atenas y Eleusis. La larga trayectoria de este lugar sacralizado como frontera y con el que se asocian diversos episodios míticos, así como rituales en los que se descubre ya la colaboración ritual ateniense y eleusina desde momentos anteriores al s.VI (en el *hieros arotos*, por ejemplo), se suma a la reelaboración que posiblemente llevó a cabo Solón en el festival; de ahí de nuevo los testimonios contradictorios de los dioses implicados en la fiesta: dioses acropolitanos pero también Atenea Esciras y Deméter y Perséfone. Posiblemente esta festividad, en principio consagrada a los dioses acropolitanos, especialmente Poseidón y Atenea, *pero también de nuevo Afrodita*, con la que estaría ligada la procesión hacia el lugar marginal, fronterizo, de licencia, en Esciron, cerca del que se encuentra el santuario de Afrodita de Dafni, se asoció ya en el s.VII a Deméter y Perséfone. Solón introduciría a Atenea Esciras que sustituye, como en el caso de las Oscoforias, a Afrodita en el festival. De nuevo esta diosa se ve desplazada ya no sólo por Atenea de la Acrópolis sino por las diosas de Eleusis, Deméter y Perséfone, con las que convenía estrechar los lazos y con

las que compartía también un papel similar (como lo demuestran los cultos asociados de Perséfone y Afrodita en otros lugares).

Por último, a principios del s. VI se lleva a cabo una reorganización de los Misterios, que se desplazan por primera vez a la ciudad misma de Atenas mediante el traslado de los *hierá* y la procesión hacia Eleusis, como forma de ligar esta localidad más estrechamente al *asty* ante la amenaza de Mégara. Esta reestructuración de los Misterios culmina una larga trayectoria de relaciones cultuales y rituales expresadas, por ejemplo, en cultos como el de Deméter Cloe junto a la Acrópolis y la sede del Areópago, vinculada al Zeus ctónico y agrario de Atenas, y que se manifiesta también en ritos como el del *Dios kodion* y el *hieros arotos*. Este estadio es el que, por otra parte, podría estar reflejado en el Himno homérico a Deméter en el que se menciona a Iambe de Halimunte y tal vez el *Dios kodion*. En el s. VII, por tanto, aunque el territorio de Eleusis ya pertenecía a Atenas, los Misterios estarían dirigidos por el clero de Eleusis, que posiblemente los utilizaba como bandera para reivindicar su autonomía.

La forma que tuvieron los Misterios de ligarse a Atenas, en Boedromión, el mes de la guerra y en una procesión acompañada por los efebos, muestra posiblemente que el traslado no se realizó sin tensiones. Los Misterios y específicamente la diosa Deméter en Atenas se asocian, por otra parte, al nuevo Consejo de estado, la *Boule* establecida en el ágora, donde se inauguraría un culto a esta diosa, pero también a Gea, imitando así la relación de Deméter Cloe y Gea Curótofa situadas junto al Consejo aristocrático del s. VII, el Areópago.

Otra característica de la inserción de los Misterios y del culto eleusino en la ciudad, iniciada probablemente también con anterioridad al s. VI, es la relación que se establece con los cultos ctónico-agrarios de Atenas, como las Tesmoforias de la ciudad, o el culto

de Dioniso ctónico vinculado al grito ritual de “Iaco”, que concernían de manera especial a la familia de los Cérices, reconstituidos como tales y ligados a Eleusis mismo en estos momentos.

La política eleusina promovida por Solón, momento en el que se construye el Telesterion llamado “soloniano”, es retomada y desarrollada en por los tiranos que contribuyen en gran medida a la “internacionalización” de los mismos.

MAPAS

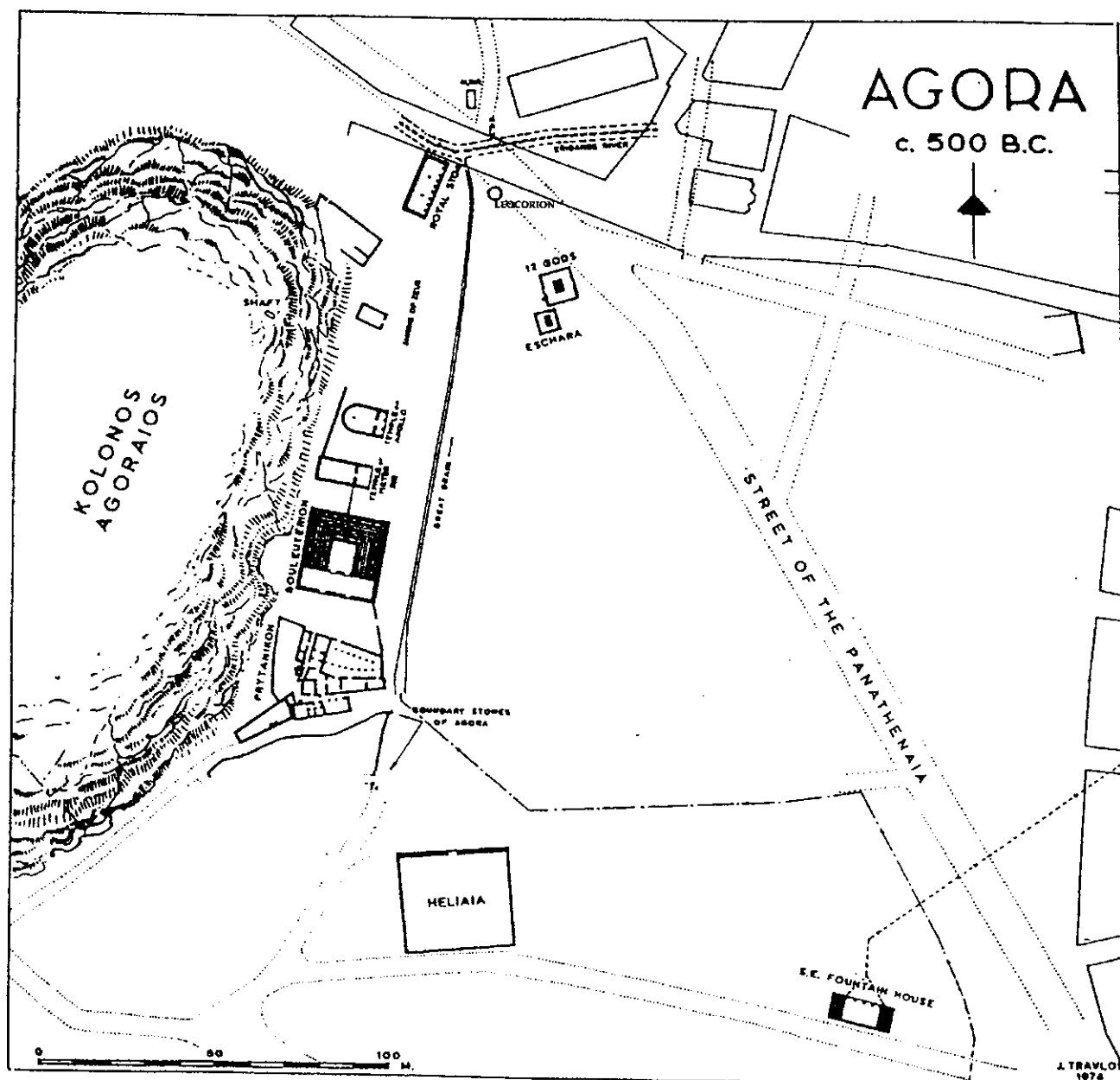


Fig. 1. El ágora de Atenas a finales del s. VI a.C.

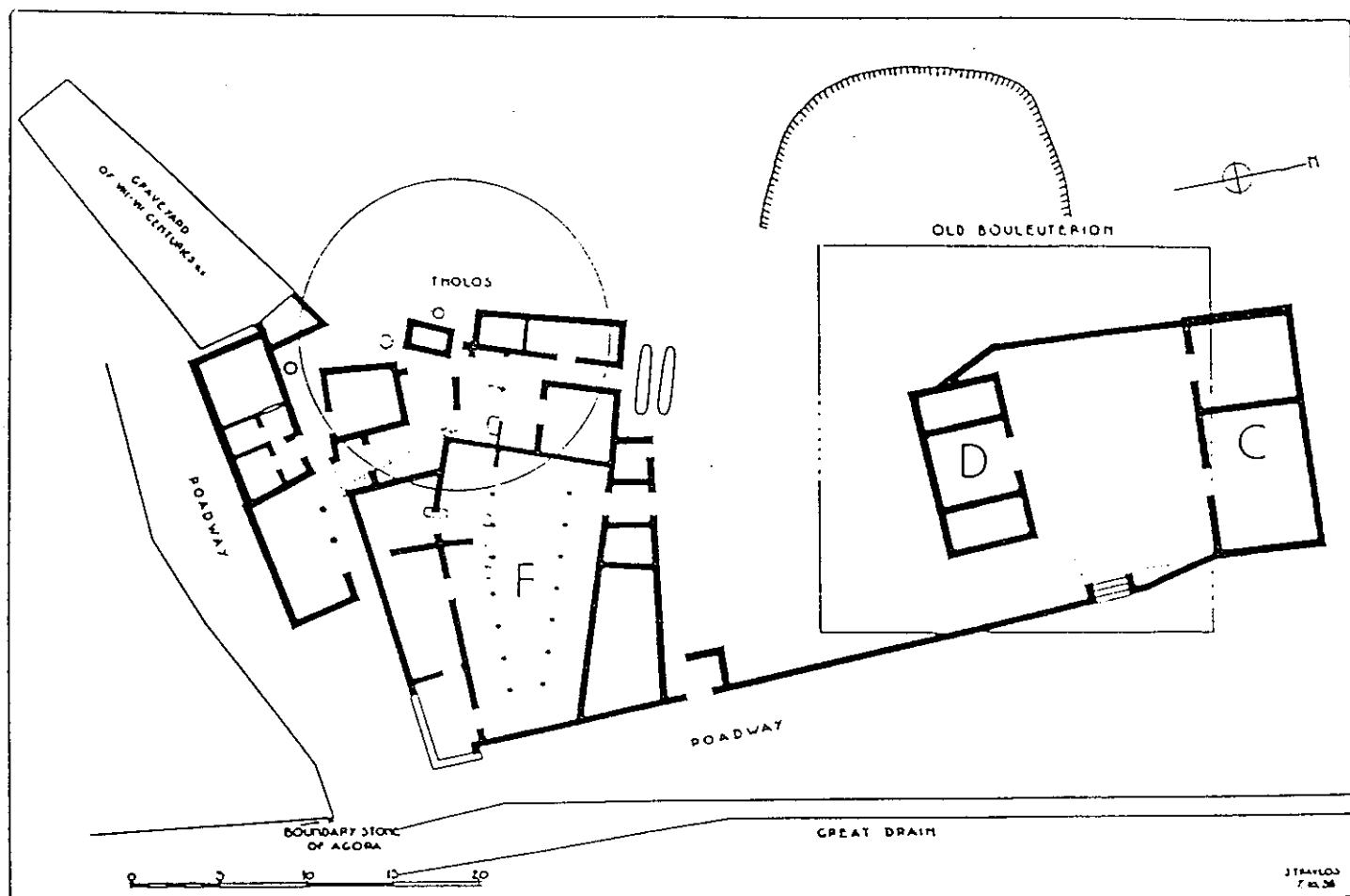


Fig.2 El primitivo *Bouleuterion*

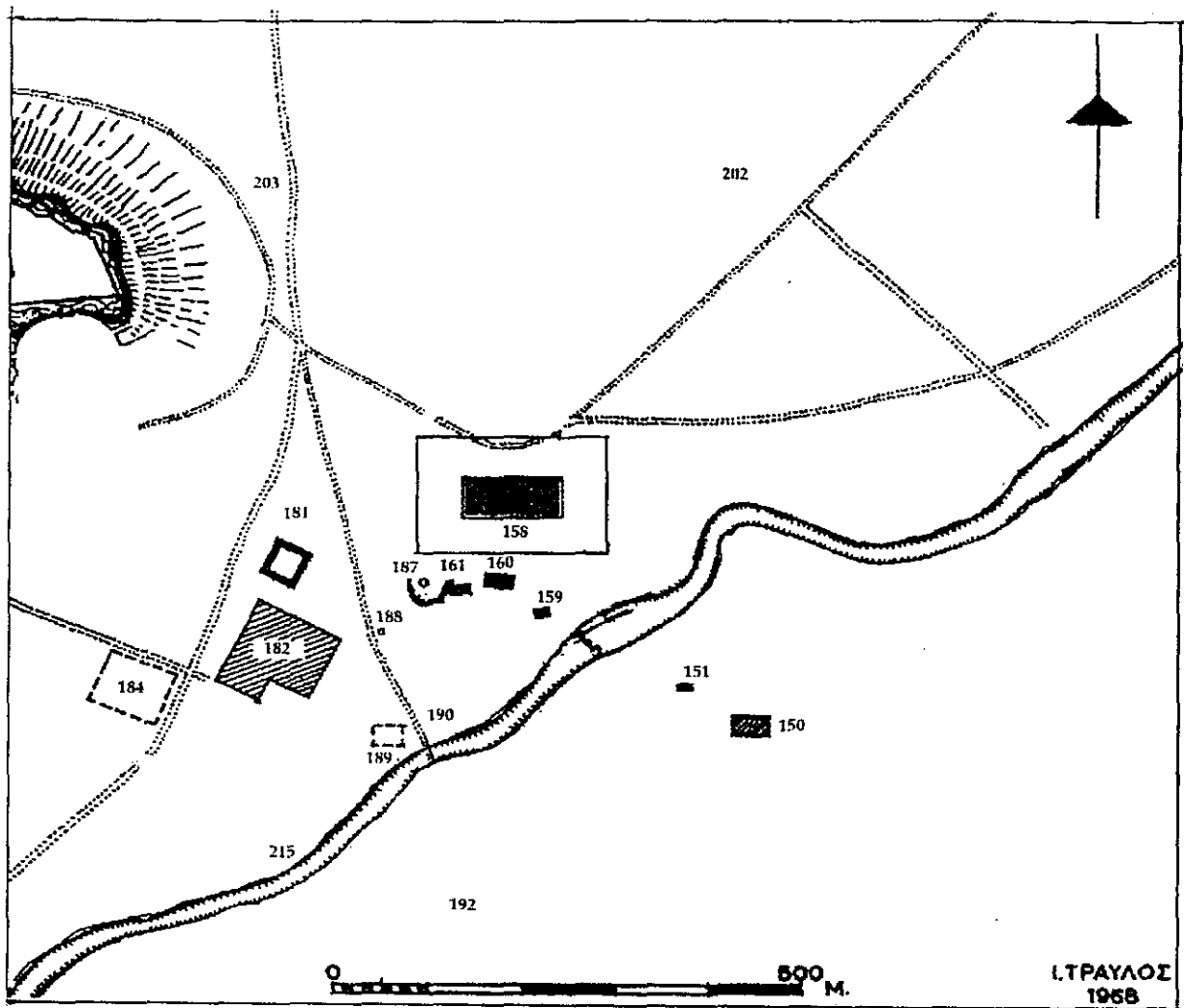


Fig.3 Plano hipotético del área del Iliso en época arcaica

- 150. Templo de Poseidón Heliconio
- 151. Ártemis Agrótera
- 158. *Olimpieion*
- 159. Kronos y Rea
- 160. Apolo Delfinio
- 161. Tribunal del Delfinio
- 181. Tribunal del Paladio
- 182. Templo de Codro y Neleo
- 184. Templo de Dioniso en Limnais

- 187. Templo de Gea Olimpia
- 188. Estela de Amazona
- 189. Pition
- 190. Afrodita en los Jardines
- 192. Cinosarges
- 202. Liceo
- 203. Área del "ágora vieja"
- 215. Iliso

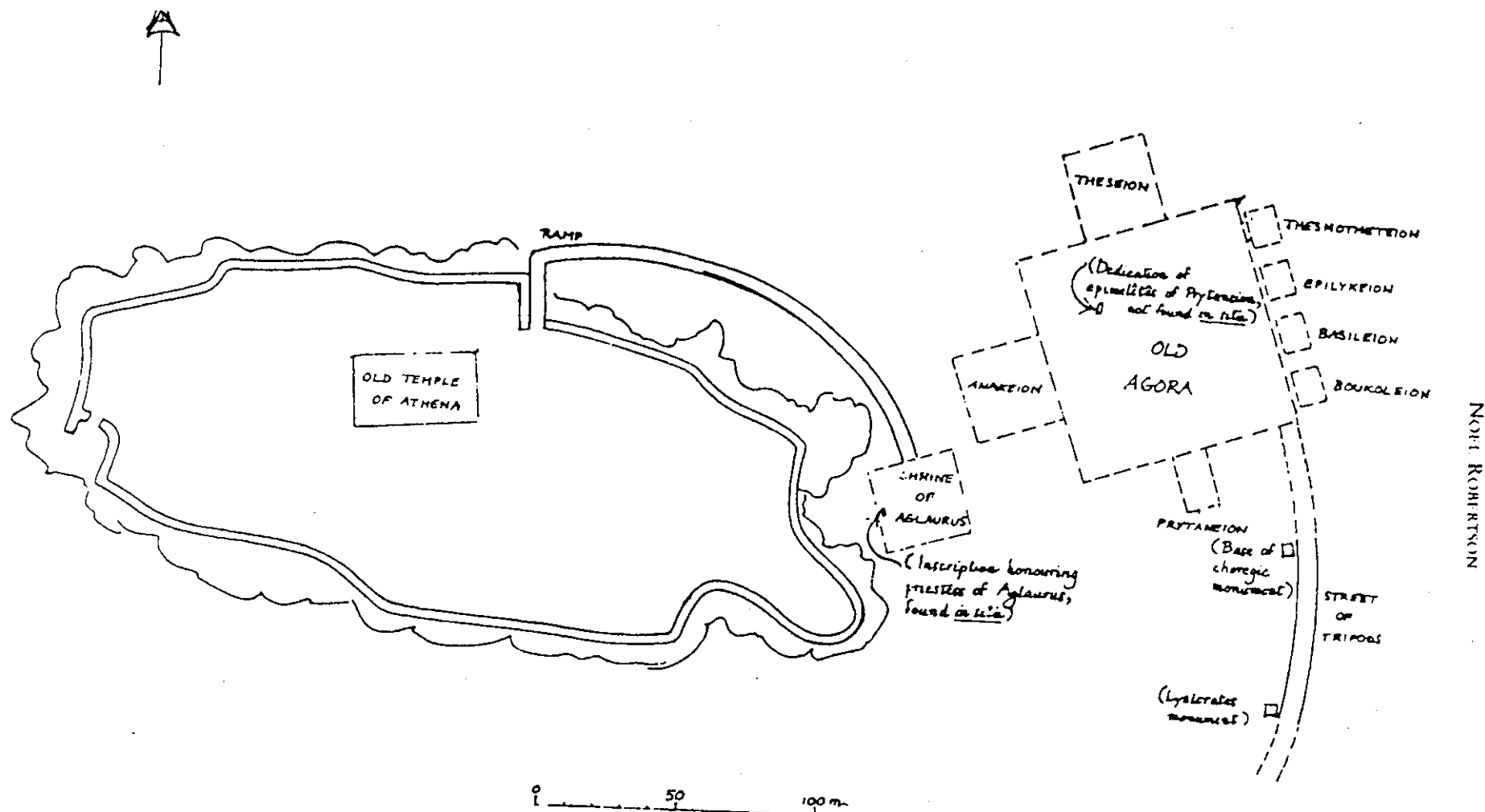


Fig.4. Plano hipotético del ágora vieja de Atenas

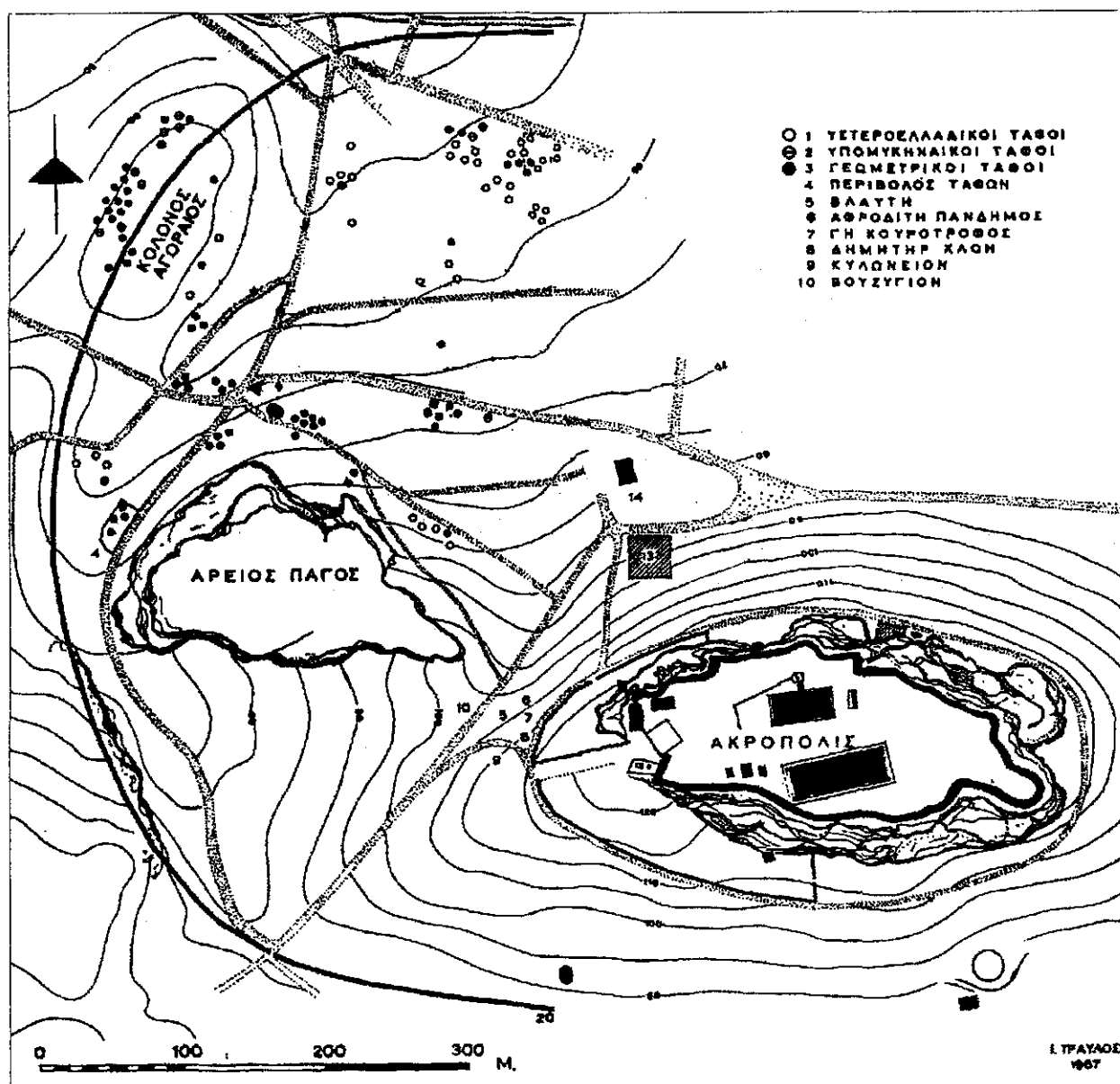


Fig.5 Zona del Areópago (s. VII a.C)

5. Blaute
 6. Afrodita Pandemos
 7. Gea Curótrofa
 8. Deméter Cloe

9. Kyloneion
 10. Bouzygion
 13. Tesmoforion?
 14. Área del posterior Eleusinio

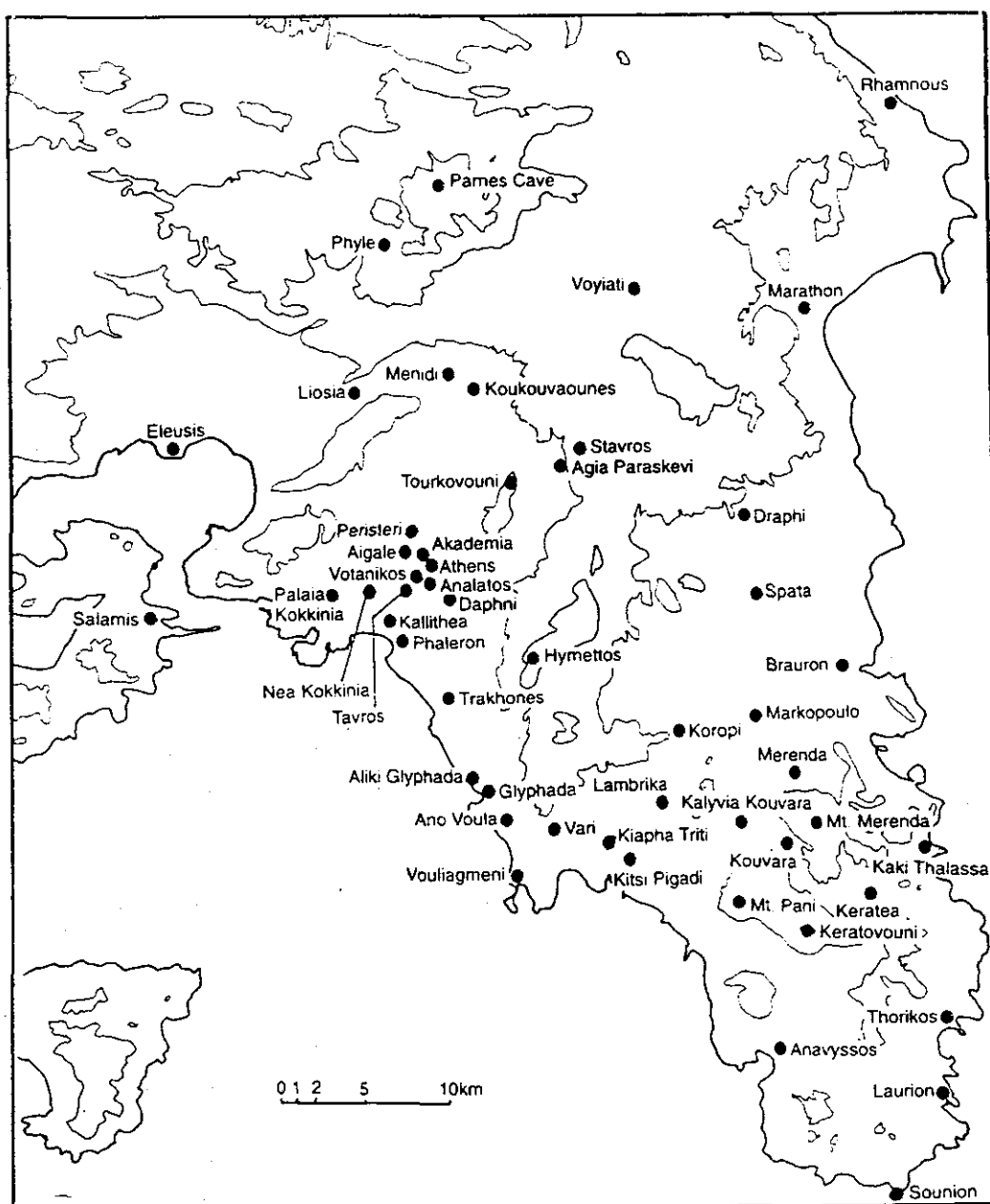


Fig 7. Lugares habitados del Ática en el s. VIII

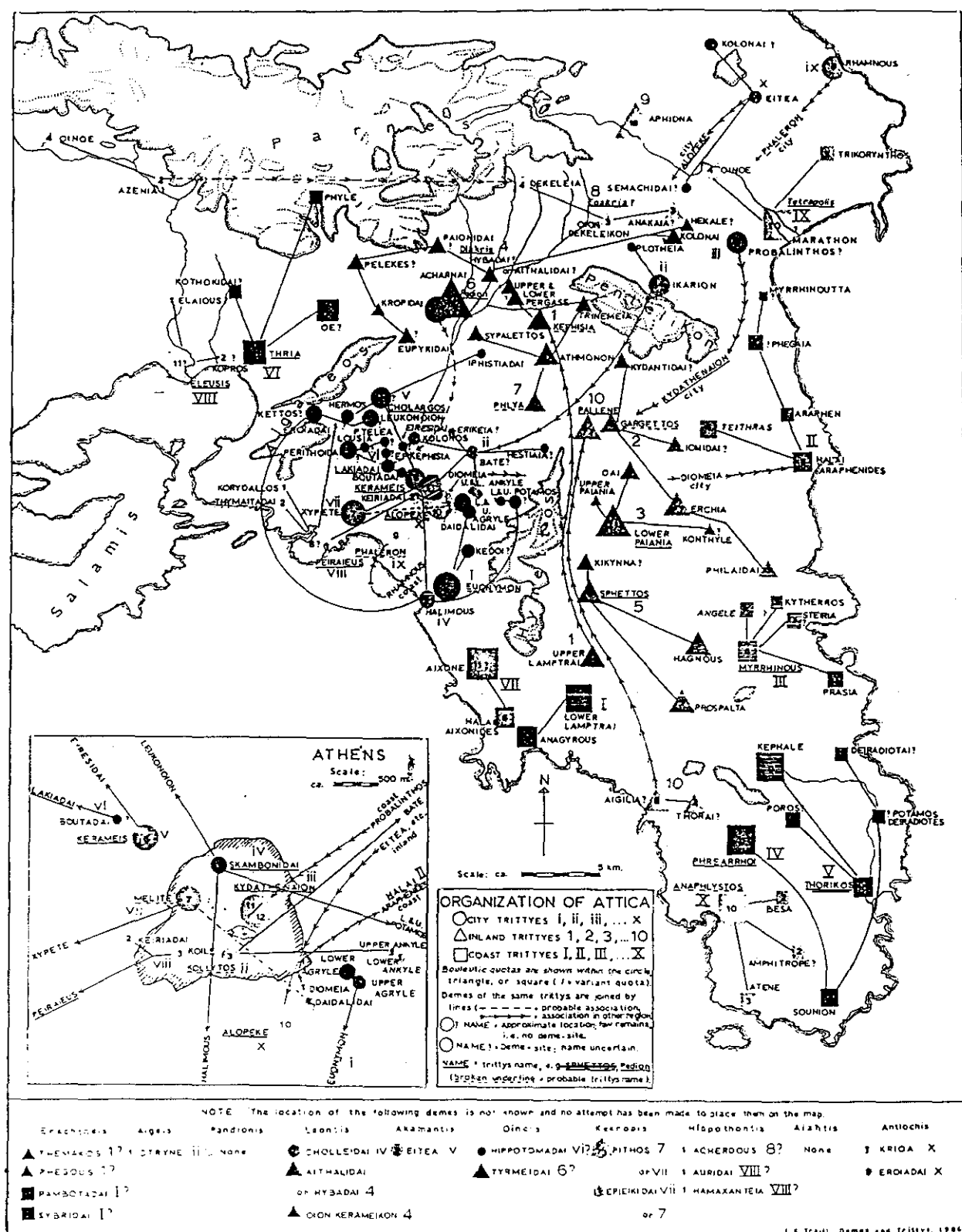


Fig. 8. Demos del Ática

NOTAS SOBRE LOS MAPAS

Figura 1:

En la figura número 1 hemos añadido al mapa de Travlos el Leocorion, situado también por este autor hipotéticamente al noroeste del ágora, cerca de la *Stoa Basileios* (véase el capítulo 1º, nota 91).

El altar, de finales del s.VI, situado al otro lado de la vía de las Panateneas, cerca de la *Stoa Basileios*, es el que Shear identificó como el altar de Afrodita Urania, que tradicionalmente se situaba al norte de *Kolonos agoraios*, cerca del santuario posterior de Hefesto, junto a los cultos del Demos y las *Charites*. Han seguido a Shear varios autores como J.Mck Camp y D.S. Reese. Sin embargo recientemente M. Osanna ha mantenido la identificación original, postulando que el altar del otro lado de la vía de las Panateneas, que aparece en nuestro mapa, estaría dedicado a Hermes *Agoraios* (véase capítulo 6º, nota 113).

Por otra parte posiblemente a principios del s.VI sólo estaría construido el edificio C (véase el mapa siguiente), tal vez un altar de Apolo Patroos, o simplemente un témenos dedicado a este dios, y la estatua y el altar de Zeus, el *lithos* y un hipotético edificio en el que se depositaron las *kyrbeis* al noroeste del ágora en el área de las posteriores *Stoai* del arconte-rey y de Zeus *Eleutherios* (véanse los capítulos 1 y 2).

El edificio al aire libre de la Heliea tiene sus primeros restos de la época de los Pisistrátidas (véase el capítulo 2º, nota 108 y capítulo 6º, pp. 372-373).

Figura 2:

El edificio que se remonta a la época de Solón es el edificio C, que junto con la ladera de la colina, en forma de semicírculo, representada en el mapa, formaría la sede de la *Boule*

de 400 miembros. Tal vez el Consejo se reunía en este espacio al aire libre, mientras que el edificio podría albergar los cultos propuestos, asociados a la Boule, de Deméter y de Gea (véase el capítulo 2º, p. 83 ss y cap. 6º, pp. 388-389).

El edificio F es de época de los Pisistrátidas y probablemente, como han supuesto varios autores, constituía la residencia de los tiranos, y quizás también la sede de su corte (hay restos de cerámica de cocina), sobre la que se construyó posteriormente la *Tholos* (véase capítulo 2º, pp. 100-101, nota 108).

Figura 3:

En este mapa están representados algunos cultos que hipotéticamente se remontan a la primera ciudad de Atenas, algunos de ellos incluso característicos de la *basileia* de época oscura, pero también del primer arcaísmo, como serían el templo de Poseidón Heliconio (apéndice II al capítulo 4º, p. 240, nota 43), el Delfinio y el Paladio (apéndice II al capítulo 4º, p. 244 y capítulo 6º, p. 392 ss), el hipotético témenos del *basileus*, luego constituido como “templo de Codro, Neleo y *Basile*”, junto al santuario de Dioniso en *Limnais*, el templo de Ártemis Agrótera (apéndice II al capítulo 4º, p. 244 ss y capítulo 5º, p. 272 ss). Junto a estos cultos hemos incluido también algunos que comienzan probablemente en época de los Pisistrátidas, que promueven su identificación con los *basileis* de época oscura, de los que se hacían descender; entre estos se encontraría el primer *Olimpieion*, posiblemente sobre un culto anterior de Zeus ctónico (tal vez el mismo que el del Paladio: véase el capítulo 4º, p. 197, nota 85), el Piton (véase el capítulo 2º, p. 66, nota 30), tal vez el santuario de Afrodita en los jardines y los gimansios del Liceo y el Cinosarges (véase el apéndice al capítulo 6º, p. 422 y notas 14 y 90).

También se ha incluido (nº 203) el área del “ágora vieja” con la que se vincula esta zona del Iliso en diversas fiestas y rituales (cap. 5º, p. 272 ss).

Figura 4:

El “ágora vieja” situada, desde el descubrimiento de G.S. Dontas de un *horos in situ* del Santuario de Aglauro, al este de la Acrópolis (véase el apéndice I al capítulo 4º, especialmente nota 2). En esta zona se debería incluir también el altar de Eleos, situado por Pausanias cerca del *Theseion* y del *Anakeion* y dedicado originariamente a Zeus (véase el capítulo 1º, p. 20 ss).

Figura 5:

Este mapa tiene como objetivo mostrar el área hipotéticamente inaugurada como zona político-religiosa fundamental, añadida al “ágora vieja”, con el “sinecismo de Teseo”, hacia finales del s.VIII o principios del s.VII. En él se recoge el Areópago, la sede del nuevo Consejo territorial del estado (capítulos 3º y 5º), donde se hallarían también los cultos de Atenea *Areia* y de las Erinias (capítulo 5º, p. 277 ss, notas 68 y 71); cerca se establecerían los cultos de Deméter Cloe y Gea Curótrofa, que, asociados a la *Boule*, promovían el acercamiento con Eleusis; también puede remontarse a estas fechas el culto político, complementario al de Ares (en la colina del Areópago), de Afrodita Pandemos (aunque este epíteto quizás lo adquiere en la reorganización de Solón), que, según las fuentes, se hallaría junto a *Peitho*, cerca de donde se reunía la asamblea (véase el capítulo 6º, p. 374 ss: Deméter, Gea y Afrodita, y apéndice I al capítulo 4º, p. 218).

También se puede postular un culto a Zeus, posiblemente con caracteres ctónicos, como Miliquio (capítulo 4º, p. 201 ss), aunque también *Agoraios* (apéndice I al capítulo 4º, p. 218). Del mismo modo que Solón traslada el culto a Zeus cuando inaugura el ágora del Cerámico (véase más arriba, Figura 1), también se establecería este culto a Zeus en esta

zona, a imitación posiblemente del culto a este dios en el “ágora vieja” (véase comentario a la Figura 4, el altar de Eleos).

Por último los números 13 y 14 indican la zona en la que hemos supuesto un antiquísimo culto a Deméter (Tesmóforos: véase cap. 10º, p. 550 ss), cerca, por tanto, del culto a las Erinias y posiblemente a Poseidón en la colina del Areópago que tal vez pueden remontarse a la época oscura (apéndice II a cap. 4º, p. 237 ss).

Figura 6:

En este mapa hemos recogido las tres áreas cívico-religiosas de Atenas en el arcaísmo, comentadas más arriba. Se ha señalado, además, el área del *Pelargikon* que aparece también en la figura 5 (véase sobre esta zona el apéndice I al capítulo 4º, p. 222 ss).

Figura 7:

Lugares del Ática en el s.VIII, momento (a finales del mismo o principios del s.VII) en el que se completaría el proceso de sinecismo (véase el cap. 5º). Mapa extraído de R. Osborne, *Greece...*, *op.cit*, p.76, fig. 18b

Figura 8:

Aunque este mapa muestra los demos tal y como se constituyeron con la organización clisténica, es indicativo de muchas de las localidades mencionadas en este trabajo, que preceden a los demos posteriores de época clásica.

Figura 9:

Véanse los capítulos 7º, 8º, 9º, 10º sobre las relaciones de Atenas con Mégara y la reorganización de cultos y rituales vinculados a Salamina (también Falero y Colias), Eleusis y la vía a Eleusis. Mapa extraído de la edición de Loeb de Pausanias (*Description of Greece*, vol. V, Pl., 2).

BIBLIOGRAFÍA

- Adeleye, G. 1983. "The purpose of the Dokimasia", *GRBS*, 24, 295-306.
- Ahlberg, G. 1971. *Fighting on Land and Sea in Greek Geometric Art*, Stockholm.
- Aleshire, S.B. 1991. "Towards a definition of "state cult" from Ancient Athens", en *Ancient Greek Cult Practice*, ed. Hägg, 9-16.
- Alessandri, S. 1989. "I viaggi di Solone", *CivCICr*, 10, 1989, 191-224.
- Alexiou, M. 1974. *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge.
- Alföldy, G. 1969. "Der attische synoikismos und die entstehung des Athenischen adels", *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 47, 5-36.
- Aloni, A. 1982. "Osservazioni sul rapporto tra schiavitù, commercio e prostituzione sacra nel mondo arcaico", *Index*, 11, 257-263.
- 1983. "Testo e rappresentazione nell'Atene dei Pisistratidi", *Dioniso*, 54, 127-134.
- 1989. *L'aedo e i tiranni*, Roma.
- Alty, J.H.M. 1982. "Dorians and Ionians", *JHS*, 102, 1-14.
- Amit, A. 1965. *Athens and the Sea. A Study in Athenian Sea-Power*, Latomus, 61, Bruxelles.
- Ampolo, C. y Manfredini, M. 1988. *Le vite di Teseo e di Romolo*, Fondazione L. Valla-A. Mondadori, eds., Milano.
- Ando, V. 1988. "A Study of Servile Peasantry of Ancient Greece: centering around Hectemoroi of Athens", *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Leiden, 323-330.
- Andrewes, A. 1956. *The Greek Tyrants*, London.
- 1961. "Philocoros on Phratries", *JHS*, 81, 1-15
- 1961, "Phratries in Homer", *Hermes*, 89, 129-140.
- 1974. "The Survival of Solon's Axones", en *Phoros: Tribute to B.D. Meritt*, D.W. Bradeen y M.F. Mc-Gregor eds., Locust Valley, New York, 21-28.
- 1982. "The Growth of the Athenian State", en *The Cambridge Ancient History*, vol. III, part 3, J. Boardman y N.G.L. Hammond, eds., 360-391 (segunda edición).
- 1982 "The Tyranny of Pisistratus", en *The Cambridge Ancient History*, vol. III, part. 3, 392-416 (segunda edición).
- Antonaccio, C.M. 1995. *An Archaeology of Ancestors. Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*, Maryland.
- Antonetti, C. 1998. "Le développement du panthéon d'une métropole: Mégare", *Kernos*, suppl., 8, V. Pirenne-Delforge, ed., Liège, 1998.
- Arnaoutoglou, I. "Associations and Patronage in Ancient Athens", *Ancient Society*, 25, 1994, 5-17.
- Asheri, D. 1963. "Laws of Inheritance, Distribution of Land and Political Constitution in Ancient Greece", *Historia*, 12, 1-21.
- 1979. "Rimpatrio di esuli a Selinunti", *ASNP*, 9, 479-497.
- 1981. "Ellanico, Jacoby e la tradizione alcmeonida", *ACME*, 34, fasc. 1, 15-31.
- Baba, K. 1984. "On Kerameikos INV. I 388 (SEG XXII, 79). A note on the Formation of the Athenian Metic-status", *ABSA*, 79, 1-5.
- Bancroft, S. 1979. *Problems concerning the Archaic Acropolis at Athens*, London.
- Barber, E.J.W. 1992. "The peplos of Athena", en *Godess and Polis*, J. Neils, ed., 103-117.

- Barbieri G. y J.L. Durand, 1985. "Con il bue a spalla", *BA*, 29, 1-16.
- Barcelò, P. 1993. *Basileia, Monarchia, Tyrannis*, Stuttgart.
- Barron, J.P. 1964. "Religious propaganda of the Delian league", *JHS*, 84, 35-48.
- 1972. "New Light on Old Walls: the Murals of the Theseion", *JHS*, 92, 20-45.
- Beazley, J.D. 1968. *Attic Red-Figure Vase-Painters*, 2ª ed., vol II, Oxford.
- 1978. *Attic Black-Figure vase-Painters*, New York (1ª publicación en Oxford, 1956).
- Benton, S. 1972. "Echelos' Hippodrome", *ABSA*, 67, 13-19.
- Bérard, C. 1974. *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniennes*, Institute suisse de Rome.
- 1982. "Penalité et religion à Athènes. Un témoignage de l'imagerie", *Revue Archeologique*, 1, 137-150.
- 1992. "Polythéisme éleusinien", en *L'Image en jeu*, publicado por Ch. Bron y E. Kassapoglou, Institut d'Archéologie et d'Histoire Ancienne de l'Université de Lausanne, 35-46.
- Bérard, J. 1951. "Le mur pélasgique de l'Acropole et la date de la descente dorienne", *Studies presented to D.M. Robinson*, Saint-Louis, Missouri, 1951, 135-159.
- Berenguer Amenós, J. 1991. *Heródoto. Historias*, libro II, Madrid-Barcelon.
- Bergquist, B. 1990. "Symptotic Space: A Functional Aspect of Greek Dining Rooms", en *Symptotica*, O. Murray, ed., Oxford, 37-65.
- Beringer, W. 1982. "Servile Status in the Sources for Early Greek History", *Historia*, 31, 13-32.
- Bernabé, A. 1978. *Himnos homéricos. La Batracomiomaquia*, Madrid.
- 1979. *Fragmentos de épica griega arcaica*, Madrid.
- 1988. *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Madrid.
- 1992. "El mito de Teseo en la época arcaica y clásica", en *Aspectos sobre Teseo y la copa de Aison*, coordinado por R. Olmos, Madrid, 97-118.
- Bers, V. 1975. "Solon's Law Forbidding Neutrality and Lysias 31", *Historia*, 24, 507-508.
- Beschi, L. 1967-68. "Contributi di topografia ateniese", *ASAtene*, 29-30, 511-536.
- 1967-68. "Il monumento di Telemachos, fondatore dell' Asklepeion Ateniese", *ASAtene*, 29-30, 381-436.
- Betalli, M. 1995. *I mercenari nel mondo greco, I, Dalle origini alle fine del V sec. a.C.*, Pisa.
- R. Bianchi Bandinelli, (director) 1982. *Historia y civilización de los griegos*, Barcelona, vol I y II (ed., en italiano, 1978).
- Bicknell, P.J. 1970. "The Exile of the Alkmeonidai during the Peisistatrid Tyranny", *Historia*, 19, 1970, 129-131.
- 1972. *Studies in Athenian Politics and Genealogy*, Wiesbaden.
- 1974. "Athenian Politics and Genealogy: Some Pendants", *Historia*, 23, 1974, 146-163.
- 1985. "the Archon Year of Alkmeon and Isagoras' Council of 300", *AC*, 54, 76-90.
- Biers, W.R. y T.D. Boyd, 1982. "Ikarion in Attica: 1888-1981", *Hesperia*, 51, 1-18.
- Billingmeier, J.C. y A.S. Dusing, 1981. "The Origin and Function of the Naukraroi at Athens", *TAPhA*, 111, 11-16.
- Blamire, A. 1989. *Plutarch Life of Kimon*, London, Institut of Classical Studies, Bull. Suppl., 56.
- Bloch, H. 1957. "The Exegetes of Athens: A Reply", *HSCP*, 62, 37-47.

- Boardman, J. 1972. "Herakles, Peisistratos and Sons", *RA*, 65, 57-72.
 -1974. *Athenian Black Figure Vases*, London.
 -1975. "Herakles, Peisistratos and Eleusis", *JHS*, 95, 1-12.
 -1975. *Los griegos en ultramar: comercio y expansión colonial antes de la era clásica*, Madrid, (1ª edición en inglés, *The Greek Overseas*, 1964).
 -1978. "Exekias", *AJA*, 82, 11-25.
 -1979. "The Karchesion of Herakles", *JHS*, 99, 149-151.
 -1982. "Herakles, Theseus and Amazons", en *The Eye of Greece. Studies in the Art of Athens*, D.C. Kurtz y B.S. Sparkes, eds., Cambridge, 1-28.
- Boegehold, A.L. 1972. "The Establishment of a Central Archive at Athens", *AJA*, 76, 23-30.
 -1995. *The Athenian Agora*, vol. XXVIII, Princeton, New Jersey.
- Boegehold, A.L. y A.C. Scafuro eds. 1994. *Athenian Identity and Civic Ideology*, Baltimore and London.
- Boersma, J.S. 1970. *Athenian Building Policy from 561/0 to 405/4 B.C.* Groningen.
- Bohen, B. 1997. "Aspects of Athenian Grave cult in the Age of Homer", en *New Light on Dark Age*, S. Langdon, ed., Columbia-London, 44-55.
- Bohringer, F. 1980. "Megara: tradition mythiques, espace sacré et naissance de la cité", *AC*, 49, 5-22.
- Borghini, A. 1984. "La Scena del carro e la donna divina: Gordio, Pisistrato e Tarquinio Prisco", *MD*, 12, 61-115.
- Bourboulis, Ph.P. 1949. *Apollo Delphinios*, Thessalonike.
- Bourriot, F. 1976. *Recherches sur la nature du genos*, Paris, vol. I y II.
- Boyancé, P. 1975. "Eleusis et Orphée", *REG*, 88, 195-202.
- Bradeen, D.W. 1955. "The Trittyes in Cleisthenes' Reforms", *TAPhA*, 86, 22-30.
- Bradeen, D.W. y M.F. McGregor, (eds.), 1974. *Phoros. Tribute to B.D. Meritt*, Locust-Valley-New York.
- Bravo, B. 1977. "Remarques sur les assises sociales, les formes d'organisation et la terminologie du commerce maritime grec à l'époque archaïque", *DHA*, 25, 1-57.
- Breglia-Pulci Doria, L. 1986. "Demeter Erinys Tilphussaia tra Poseidon e Ares", en *Les grandes figures religieuses*, (Annales littéraires de l'Univ. de Besançon, 329), Paris, 107-126.
- Brélich, A. 1957. *Gli eroi greci, un problema storico religioso*, Roma.
 -1959. "I Figli di Medeia", *SMEA*, 30, 213-154.
 -1961. *Guerre, agoni et culti nella Grecia arcaica*, Bonn.
 -1969. *Paides e Parthenoi*, Roma.
- Bremmer, J.N. 1982. *The Early Concept of the Soul*, Princeton.
 -1983. "Scapegoat rituals in Ancient Greece", *HSCPh*, 87, 1983, 299-320.
 -1992. "Dionysos Travesti", en *L'initiation. Actes du colloque internationale de Montpellier, 11-14 Avril 1991*. 1992, A. Moreau ed., Tomo I, 189-198.
 -1994. *Greek Religion*, Oxford.
 -1996. "The Status and Symbolic Capital of the Seer", en *The Role of Religion*, R. Hägg ed., Stockholm, 97-109.
- Bresson A y P. Debord, 1985. "Syngeneia", *REA*, 87, 191-211.
- Broneer, O. 1932. "Eros and Aphrodite on the north Slope of the Acropolis in Athens", *Hesperia*, 1, 31-55.
 -1935. "Excavations of the North Slope of the Akropolis", *Hesperia*, 4, 109-188.
 -1939. "The head of Herakles", *Hesperia*, 8, 91-100.
 -1942. "The Thesmophorion in Athens", *Hesperia*, 11, 250-274.

- 1949. "Plato's Description of Early Athens and the Origin of Metageitnia", *Hesperia* suppl. 8, 47-59.
- 1963. *Gnomon* (reseña), 35, 107-111.
- Brown, A.L. 1984. "Eumenides in Greek Tragedy", *CQ*, 34, 260-281.
- Bruit, L. 1990. "The Meal at the Hyakinthia: Ritual Consumption and Offering", *Symptica*, O. Murray, ed., Oxford, 162-174
- Brulé, P. 1987. *La fille d'Athènes*, Paris.
- 1992. "Fêtes grecques: périodicité et initiation. Hyakinthies et Panathénées", en *L'initiation*. Actes du colloque de Montpellier. A. Moreau ed. Tomo I, 19-38.
- 1995. "La liste des premiers rois d'Athènes dans la Bibliothèque d'Apollodore. Histoire et politique", en *Discours religieux dans l'Antiquité*. Actes du colloque, Besançon, 27-28 enero, 1995, Paris, 209-240.
- 1996. "Les sacrifices et la procession des Panathénées", *Kernos*, 9, 37-63.
- Brumfield, A.C. 1981, *The Attic Festivals of Demeter and their relation to the Agricultural Year*, New York.
- 1997. "Cakes in the liknon. Votives from the Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth", *Hesperia*, 66, 147-172.
- Brunneau, Ph. 1970. *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris.
- Buck, R.J. 1979. *A History of Boeotia*, University of Alberta Press.
- Bugh, G.R. 1988. *The Horsemen of Athens*, Princeton.
- Burkert, W. 1983. *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Los Angeles-London (publicado en alemán en 1972).
- 1985. *Greek Religion. Archaic and Classical*, Oxford (publicado en alemán en 1977).
- 1987. *Ancient Mystery Cults*, London.
- 1987. "The Making of Homer in the Sixth Century B.C.: Rhapsodes versus Stesichoros", *Papers on the Amasis Painter and his World*, Malibu, California, 43-62.
- 1996. "Greek Temple-builders: Who, Where and Why?", en *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, R. Hägg ed., Stockholm, 21-29.
- 1998. "La Cité d'Argos entre la tradition mycénienne, dorienne et homérique", en *Les panthéons des Cités, des origines à la Périégèse de Pausanias*, V. Pirenne-Delforge, ed., *Kernos*, suppl., 8, 1998, 47-59.
- Butz, P.A. "Prohibitionary Inscriptions, Xenoï and the Influence of the Early Greek Polis", en *The Polis Religion in the Early Greek Polis*, R.Hägg ed., Stockholm, 75-95.
- Cabanes, P. 1988. "Les concours des Naïa de Dodone", *Nikephoros*, 1, 49-84.
- Cadoux, T.J. 1948. "The Athenian Archons from Kreon to Hypsichides", *JHS*, 68, 70-123.
- Calabro, L. 1984. "Pisistrato in positivo. Un excursus sulla tradizione aneddotica pisistratea", *SEIA* I, 53-64.
- Calame, C. 1977. *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I, Rome.
- 1990. *Thésée et l'imaginaire athénien*, ed. Payot Lausanne.
- Calero, I. 1997. *Leyes de Gortina*, Madrid.
- Camp II, J.M. McK. 1979. "A Drought in the late Eight Century B.C.", *Hesperia*, 48, 397-411.

- 1984. "Water and the Pelargikon", *Studies presented to S.Dow*, Durham (GRBS monogr. 10), 37-41.
- 1986. *The Athenian Agora*, London.
- 1994. "Before Democracy: Alkmaionidai and Peisistratidai", en *The Archeology of Athens and Attica under the Democracy*, W.D.E. Coulson, et al., eds., Oxford, 1994, 7-12.
- 1995. "Athens and Attica: the town and its countryside", en *Culture et Cité. L'avènement d'Athènes à l'époque archaïque*, A. Verbanck-Piérard y D. Viviers, eds., Bruxelles, 1995, 225-241.
- Cantarella, E. 1990. "Neaniskoi. Classi di età e passaggi di status nel diritto ateniese", en *Les rites de passage dans l'Antiquité*, MEFRA, 102, 1990, 1, 37-51.
- Carawan, E. 1985. "Apophasis and Eisangelia: the Rôle of the Areopagus in Athenian Political Trials", *GRBS*, 26, 115-140.
- 1987. "Eisangelia and Euthyna: the Trials of Miltiades, Themistocles and Cimon", *GRBS*, 28, 167-208.
- 1998. *Rhetoric and the Law of Draco*, Oxford.
- Carlier, P. 1984. *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg.
- 1991. "La procédure de décision politique du monde mycénien à l'époque archaïque", en *La Transizione dal Miceneo all' alto arcaismo*, D. Musti et al. eds., Roma, 85-95.
- Carpenter, T.H. 1990. *Dionysiac Imagery in Archaic Greek Art: its Development in Black Figure Vase Painting*, Oxford (1ª publicación, 1986).
- Cartledge, P. 1977, "Hoplites and Heroes: Sparta's Contribution to the Techniques of Ancient Warfare", *JHS*, 97, 11-27.
- 1979. *Sparta and Lakonia: A Regional History*, London.
- Cartledge, P., P. Millett y S. Todd, 1990. *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge.
- Casevitz, M. 1983. "Mon astu, sa polis: les exemples d'Herodote", *Ktema*, 8, 75-83.
- 1985. *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien*, Paris.
- Caskey, J.L. 1982. "Koroni and Keos", *Hesperia*, suppl., 19 (*Studies in Attic Epigraphy, History and Topography*), 14-16.
- Cassola, F. 1957. *La Ionia nel mondo Miceneo*, Napoli.
- 1964. "Solone, la terra e gli ectemori", *PP*, 19, 25-67.
- 1973. "La proprietà del suolo fino a Pisistrato", *PP*, 28, 75-87.
- 1975. *Inni Omerici*. Fondazione L. Valla-A. Mondadori.
- Casson, L. 1971. *Ship and Seamanship in the Ancient World*, Princeton.
- 1994. *Ships and Seafaring in Ancient Times*, London.
- Castriota, D. 1992. *Myth, Ethos And Actuality. Official Art in Fifth-Century B.C. Athens*, Madison.
- Cavanagh, W.G. 1991. "Surveys, cities and synoecism", en *City and Country in the Ancient World*, J. Rich y A. Wallace-Hadrill, London, 97-118.
- Cavanaugh, M.B. 1996. *Eleusis and Athens. Documents in Finance, Religion and Politics in the Fifth Century B.C.*, Atlanta.
- Cawkwell, G.L. 1988. "Nomophylakia and the Areopagus", *JHS*, 108, 1-12.
- 1995. "Early Greek Tyranny and People", *CQ*, 45, 73-86.
- Cecchini, F. 1982. "Il problema Naucraria e alcuni aspetti del mondo miceneo: possibilità di connessione", *AFLPer*, 6 (Perugia), 1982-83, 549-562.
- Cerri, G. 1983. "La Madre degli Dei nell'Elena di Euripide: tragedia e rituale", *QS*, 18, 155-183.

- Chantraine, P. 1968. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris.
- Childs, W.A.P. ed., 1978. *Athens Comes of Age: From Solon to Salamis*, Princeton.
- Chirassi Colombo, I. 1979. "Paides e Gunaikes: nota per una tassonomia del comportamento rituale nella cultura attica", *Q.U.*, 30, 1979, 25-58.
- Chrimes, K.M.T. 1932. "On Solon's Property Classes", *CR*, 46, 2-4.
- Christensen, K.A. 1984. "The Theseion: A Slave Refuge at Athens", *AJAH*, 9, nº1, 23-32.
- Christopoulos, M. 1994. "Poseidon Erechtheus and EREXHTHEIS THALLASSA", en *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*, Prodeedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult organised by the Swedish Institute at Athens, 22-24 Nov., Stockholm, ed. R. Hägg, 123-130.
- Clairmont, C.W. 1983. *Patrios Nomos. Public Burial in Athens during the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, Oxford.
- Clay, J.S. 1989. *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, Princeton-New Jersey.
- Clinton, K. 1974. *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Philadelphia.
- 1979. "IG I² 5 The Eleusinia and the Eleusinians", *AJPh*, 100, 1-12.
- 1980. "A Law in the City Eleusinion concerning the Mysteries", *Hesperia*, 49, 258-288.
- 1982. "The nature of the fifth-century revision of the Athenian Law Code", *Hesperia* suppl., 19, 27-37.
- 1986. "The author of the Homeric Hymn to Demeter", *Op Ath*, 16, 43-49.
- 1988. "Sacrifice at the Eleusinian Mysteries", en *Early Greek Cult Practice*, eds. R. Hägg, N. Marinatos y G.C. Nordquist, Stockholm, 69-80.
- 1992. *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries*, Stockholm.
- 1993. "The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis", en *Greek Sanctuaries*, N. Marinatos y R. Hägg eds., London, New York, 110-124.
- 1994. "The Eleusinian Mysteries and Panhellenism in Democratic Athens", en *The Archaeology of Athens*, Coulson et al., eds., Oxford, 161-172.
- 1996. "The Thesmophorion in Central Athens and the celebration of the Thesmophoria in Attica", en *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, R.Hägg ed., Stockholm, 111-125.
- Cloch  , P. 1920. "Le Conseil des Cinq Cents et la peine de mort", *REG*, 33, 1-50.
- Coldstream, J. 1968. *Greek Geometric Pottery*, London.
- 1976. "Hero-Cults in the Age of Homer", *JHS*, 96, 8-17.
- 1977. *Geometric Greece*, London.
- 1983. "The Meaning of the Regional Style in the Eighth Century B.C.", en *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.: Tradition and Innovation*, R. Hägg, ed., Stockholm, 17-25.
- 1985. "Greek Temples: Why and Where?", en *Greek Religion and Society*, P.E. Easterling y J.V. Muir, eds., Cambridge, 1985, 67-97.
- 1995. "Amathus tomb NW 194: the Greek pottery imports", *RDAC*, 187-198.
- Cole, S.G. 1984. "The social function of ritual, of maturation: the koureion and the arkteia", *ZPE*, 55, 233-244.
- 1994. "Demeter in the Ancient Greek City and its Countryside", en *Placing the Gods*, S.E. Alcock y R. Osborne, eds., 199-216.
- Colin, G. 1905. *Le culte d'Apollon Pythien    Athènes*, Paris.
- Collard, C., M.J. Cropp y K.H. Lee (eds.), 1995. *Euripides, Selected fragmentary plays*, vol I, Warminster-England.

- Condoléon-Bolanacchi, E. 1988. "Ariadna a Naxos", en *Praktika. XII International Congress of Classical Archaeology*, 4, Athens, 251-259.
- Connelly, J.B. 1996. "Parthenon and Parthenoi: A Mythological Interpretation", *AJA*, 100, 53-80.
- Connor, W.R. 1970. "Theseus in Classical Athens", en *The Quest for Theseus*, London, 243-74.
- 1987. "Tribes, festivals and processions: Civic ceremonial and political manipulation in archaic Greece", *JHS*, 107, 40-50.
- 1988. "Sacred and Secular. Hiera kai Hosia and the classical Concept of the State", *Ancient Society*, 19, 1988, 161-188.
- 1988. "Early Greek Land Warfare as Symbolic Expression", *Past and Present*, 119, 3-29.
- 1989. "Greek Dionysia and Athenian Democracy", *C&M*, 40, 7-32.
- 1993. "Theseus and His City", *Boreas*, 24 (*Religion and Power in the Ancient Greek World*, Proceedings of the Uppsala Symposium, 1993), P. Hellström y B. Alroth, eds., Uppsala, 115-120.
- Cook, A.B. 1964. *Zeus: a study in ancient Religion*, vol. I, New York.
- 1965. *Zeus: a study in ancient Religion*, vol II (parte 1 y 2). (1ª edición, 1914-40)
- Cook, J.M. 1947. "Athenian workshops around 700 B.C.", *ABSA*, 42, 139-155.
- 1962. *The Greeks in Ionia and the East*, London.
- 1973. *The Troad. An Archaeological and Topographical Study*, Oxford.
- 1975. "Greek Settlement in the Eastern Aegean and Asia Minor", en *Cambridge Ancient History*, vol. II, part 2, 773-804 (3ª ed.).
- Cook, R.M. 1987. "Pots and Pisistratean Propaganda", *JHS*, 107, 167-169.
- Cooper, F. y S. Morris, 1990. "Dining in Round Buildings", en *Symptotica*, O. Murray, ed., Oxford, 66-85.
- Corbett, R.E. 1960. "The Burgon and Placas Tombs", *JHS*, 80, 52-60.
- Coulson, W.D.E., et al., eds., 1994. *The Archeology of Athens and Attica under the Democracy*, Oxford.
- Coulton, J.J. 1976. *The Architectural Development of the Greek Stoas*, Oxford.
- Coumanoudes, S. y D. Gofas, 1978. "Deux Décrets d'Éleusis", *REG*, 91, 1978, 289-306.
- Cox, Ch.A.M. 1983. *The social and political ramifications of Athenian marriages ca 600-400 B.C.*, Durke Univ.
- 1998. *Household Interests. Property, Marriage, Strategies, and Family Dinamics in Ancient Athens*, Princeton-New Jersey.
- Creatini, F. 1984. "Riflessi sociale della riforma ponderale de Solone", *Studi Classici e Orientali*, 34, 127-132.
- Croissant, F. y F. Salviat, "Aphrodite gardienne des magistrats: Gynéconomes de Thasos et polémarques de Thèbes", *BCH*, 90, II, 1966, 460-471.
- Cromey, R.D. 1978. "Attic Paiania and Paionidai", *Glotta*, 56, 62-69.
- Crosby, M. 1941. "Greek Inscriptions", *Hesperia*, 10, 14-27.
- Crowther, N.B. 1991. "The Apobates Reconsidered (Demosthenes LXI 23-9)", *JHS*, 111, 174-176.
- 1992. "Slaves and Greek Athletics", *Q.U.*, serie 40, N.1, 35-42.
- Cucuzza, N. 1996. "L'Aglaurion, Pisistrato e il Propylon tes Akropoleos di Atenes", *Annali di Archeologie e Storia Antica*, 3, 91-97.

- Culasso Gastaldi, E. 1996. "I Filaidi tra Milziade e Cimone. Per una lettura del decennio 490-480 a.C", *Athenaeum*, 84, 493-526.
- Daraki, M. 1982. "La mer Dionysiaque", *RHR*, 199, 3-22.
- Darakis, S. 1983. "The Sanctuary of Dodona", en E. Melas ed., *Temples and Sanctuaries*, London, 151-163.
- Daremberg, M.M.Ch y E.D.M. Saglio, 1892. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, tomo II.
- Daux, G. 1963. "La grande Démarchie: un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia)", *BCH*, 87, 603-634.
- Daverio Rocchi, G. 1973. "Aristocrazia genetica ed organizzazione politica arcaica", *PP*, 28, 92-116.
- David, E. 1984. "Solon, Neutrality and Partisan Literature of Late Fifth Century Athens", *Mus.Helv.*, 41, 2129-138.
- 1985. "Solon's electoral propaganda", *RSA*, 15, 7-22.
- Davie, J.N. 1982. "Theseus the King in fifth-century Athens", *G&R*, 29, 25-34.
- Davies, J.K. 1971. *Athenian Propertied Families*, Oxford.
- 1975. (Reseña), *Gnomon*, 47, 374-378.
- 1977. "Athenian citizenship: the descent group and the alternative", *CJ*, 73, 105-121.
- 1984. *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens*, New Hampshire.
- Davies, M.I. 1978. "Sailing, rowing and sporting in one's cups on the wine-dark sea", en *Athens Comes of Age*, W.A.P. Childs, ed., 72-95.
- Davison, J.A. 1955. "Peisistratus and Homer", *TAPA*, 86, 1-21.
- 1958. "Notes on the Panathenaia", *JHS*, 78, 22-41.
- 1959. "Dieuchides of Megara", *CQ*, 9, 216-222.
- Defradas, J. 1954. *Les thèmes de la propagande delfique*, Paris.
- Delavaud-Roux, M.H. 1993. *Les danses armées en Grèce antique*, Aix-en-Provence.
- 1994. *Les danses pacifiques en Grèce antique*, Aix-en-Provence.
- 1995. "L'énigme des danseurs barbus au parasol et les vases des lénéennes", *RA*, 227-263.
- Delcourt, M. 1955. *Hermaphrodite*, Paris.
- 1983. "La pratica rituale del travestimento", en *L'amore in Grecia*, C. Calame ed., Roma-Bari, 87-101.
- Demoulin, H. 1979. *Epimenide de Crète*, New York (1ª ed. 1901).
- Derks, H. 1996. "A note on "Homogalaktes" in Aristotle's "Politika", *DHA*, 21-2, 27-40.
- Desborough, V.R.d'A. 1964. *The Last Mycenaeans and their successors*, Oxford.
- 1972. *The Greek Dark Ages*. London.
- Detienne, M. 1968. "La phalange: problèmes et controversies", en *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, J.P. Vernant ed., Paris, 119-142.
- 1982. *La muerte de Dionisos*, Madrid.
- 1988. "L'espace de la publicité: ses opérateurs intellectuels dans la cité", en *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, M. Detienne, ed., Lille, 29-81.
- Detienne, M. ed., 1988. *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille.
- Deubner, L. 1969. *Atische Feste*, New York.
- Develin, B. y M. Kilmer, 1997. "What Kleisthenes Did", *Historia*, 46, 3-18.
- Develin, R. 1979. "The Election of Archons from Solon to Telesinos", *AC*, 48, 455-68.

- 1984. "The Constitution of Drakon", *Athenaeum*, 295-307.
- 1986. "Prytany system and Eponyms for Financial Boards in Athens", *Klio*, 68, 67-83.
- 1989. *Athenian Officials*, Cambridge.
- 1995. (reseña), *Phoenix*, 49, 1995, 179-182.
- Diamant, S. 1982. "Theseus and the Unification of Attica", *Hesperia*, suppl. 19 (*Studies in Attic Epigraphy, History and Topography*), 38-47.
- Dietrich, B.C. 1962. "Demeter, Erinys, Artemis", *Hermes*, 90, 129-148.
- 1970. "Some Evidence of Religious continuity in the Greek Dark Ages", *BICS*, 17, 16-31.
- 1973. "A religious Function of the Megaron", *Rivista Storica dell'Antichità*, 3, 1-12.
- 1982. "The religious prehistory of Demeter's Eleusinian mysteries", en *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, U. Bianchi et al., eds., Leiden, 445-471.
- 1983. "Tradition in Greek Religion", en *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.: Tradition and Innovation*, R. Hägg, ed., Stockholm, 85-90.
- 1986. *Tradition in Greek Religion*, Berlin.
- Díez de Velasco, F. 1992. "Anotaciones a la iconografía y el simbolismo del laberinto en el mundo griego: el espacio de la iniciación", en *Aspectos sobre Teseo y la copa de Aíson*, coordinado por R. Olmos, Madrid, 175-200.
- 1998. *Lenguajes de la Religión. Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia Antigua*, Madrid.
- Dillon, M. ed., 1996. *Religion in Ancient World. New Themes and Approaches*, 533-547.
- Dillon, M. y L. Garland, 1994. *Ancient Greece. Social and Historical Documents from Archaic Times to the Death of Socrates*, London-New York.
- Dinsmoor Jr. W.B. 1980. *The propylaia to the Athenian Akropolis vol I. The Predecessors*, Princeton-New Jersey.
- Doenges, N.A. 1996. "Ostracism and the boulai of Kleisthenes", *Historia*, 45, 387-404.
- Domínguez Monedero, J.D. 1991. *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI*, Madrid.
- 1994. (reseña), *Gerion*, 12, 1994, 340-2.
- 1996. "Assembly Places and Theatres in the Greek World and their Later Reuse for Religious Functions", en *The Pnyx in the History of Athens*, B. Forsén y G. Stanton, eds., 57-70.
- Donlan, W. 1980. *The Aristocratic ideal in Ancient Greece*, Kansas.
- 1985. "The Social Groups of Dark Age Greece", *Cph*, 80, 293-308.
- 1989. "The Prestate Community in Greece", *Symb Osl*, 64, 5-29.
- Donnay, G. 1997. "L'arrhéphorie: initiation ou rite civique? Un cas d'école", *Kernos*, 10, 177-205.
- Dontas, G.S. 1973. "Athens: the Acropolis", en E., Melas ed., *Temples and Sanctuaries*, London, 9-27.
- 1983. "The true Aglaurion", *Hesperia*, 52, 48-63.
- Dodds, E.R. 1951. *The Greeks and the irrational*, Berkeley.
- Dow, S. 1941. "Greek Inscriptions: the Athenian Law Code of 411-401 B.C.", *Hesperia*, 10, 31-37.
- 1960. "The Athenian Calendar of Sacrifices: the Chronology of Nikomakhos' Second Term", *Historia*, 9, 270-293.

- 1965. "The Greater Dermarkhia of Erkhia", *BCH*, 89, 1965, 180-213.
 - 1961. "The Walls Inscribed with Nikomakhos Law Code", *Hesperia*, 30, 58-73.
 - 1968. "Six Athenian Sacrificial Calendars", *BCH*, 92, 1968, 170-186.
 - Dow, S. y R.T. Healey, 1965. *A Sacred Calendar of Eleusis*, (HThS 21), Cambridge.
 - Drews, R. 1983. *Basileus. The Evidence for Kinships in Geometric Greece*, London.
 - Duchemin, J. 1970. "Le thème du héros au labyrinthe dans la vie de Thésée", *Kokalos*, 16, 30-52.
 - Duchêne, H., 1992. "Initiation et élément marin en Grèce ancienne", en *L'initiation*, A. Moreau ed., Univ de Montpellier, 119-133.
 - Ducrey, P. 1985. *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*, Paris.
 - Dugas, Ch. 1943. "L'évolution de la légende de Thésée", *REG*, 16, 1-24.
 - Durand, T.L. 1986. *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris.
-
- Easterling, P.E. y J.V. Muir (eds.), 1985. *Greek Religion and Society*, Cambridge.
 - Edmonson, C.N. 1964. "The Leokoreion in Athens", *Mnemosyne*, 17, 375-8.
 - Edwards, R.B. 1970. "The Growth of the Legend", en *The Quest of Theseus*, A.G. Ward (ed.), London, 7-50.
 - Effenterre, H. van. 1976. "Clisthène et les mesures de mobilisation", *REG*, 89, 1-17.
 - 1977. "Solon et la terre d'Eleusis", *RIDA*, 24, 91-130.
 - 1985. *La Cité grecque. Des origines à la défaite de Marathon*, Paris.
 - 1989. *Les Béotiens. Aux frontières de l'Athènes antique*, Paris.
 - Effenterre, H. van. y F. Ruzé, 1994. *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, vol I, Rome-Paris.
 - Ehrenberg, V. 1968. *From Solon to Socrates. Greek History and Civilisation during the 6th and 5th centuries*, London.
 - Eisner, R. 1977. "Ariadna in Art, Prehistory to 400 B.C", *Rivista di Studi Classici*, 25, 165-186.
 - Eitram, S. 1944. "Eleusinia. Les mystères et l'agriculture", *Symb Osl*, 23, 133-151.
 - Elderkin, G.W. 1941. "The Cults of the Erechtheion", *Hesperia*, 10, 113-124.
 - 1941. "The Hero on a Sandal", *Hesperia*, 10, 381-387.
 - Eliot, C.W.J. 1967. "Aristotle Athenaion Politeia 44.1 and the Meaning of Trittyes", *Phoenix*, 21, 79-84.
 - Ellis, J.R. y G.R. Stanton, 1968. "Factional Conflict and Solon's Reforms", *Phoenix*, 22, 95-110.
 - Ervin, M. 1959. "Gerastai Nymphaei Genethliai and the Hill of the Nymphs", *Platon*, 21, 146-159.
-
- Fabert, J.P. 1987. "L'Acropole d'Athènes, rituel, politique et éthique d'une cité", *Etudes indo-européennes*, in memoriam G. Dumézil, I, 21-24, 81-127.
 - M. Faraguna, 1997. "Registrazioni catastali nel mondo Greco: il caso di Atene", *Athenaeum*, Fasc., I, 7-37.
 - Farnell, E.R. 1921. *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford.
 - 1977. *The Cults of the Greek States*, New York, 5 vol.
 - Faure, R. 1985. "Les Dioscures à Delphes", *AC*, 54, 56-65.
 - Ferguson, W.S. 1936. "The Athenian Law Code and the Old Attic Trittyes", en *Classical Studies Presented to E. Capps*, Princeton, 144-158.
 - 1938. "The Salaminioi of Heptaphylai and Sounion", *Hesperia*, 7, 1-74.

- 1944. "The Attic Orgeones", *HThR*, 37, 61-140.
- Ferguson, J. 1989. *Among the Gods. An Archaeological Exploration of Ancient Greek Religion*, London-New York.
- Ferrara, G. 1954, "Solone e i capi del popolo", *PP*, 9, 334-344.
- 1964. "Temistocle e Solone", *MAIA*, 16, 55-70.
- Ferrari, G. 1987. "Menelas", *JHS*, 107, 180-82.
- Figueira, T.J. 1984. "The Ten Archontes of 579/8 at Athens", *Hesperia*, 53, 447-473.
- 1985. "Herodotus on the Early Hostilities between Aegina and Athens", *AJPh*, 106, 49-74.
- 1986. "Xanthippos, Father of Perikles, and the Prytaneis of the Naukrarioi", *Historia*, 35, 257-79.
- 1991. *Athens and Aegina*, Baltimore-London.
- Figueira, T.J. y G. Nagy (eds.), 1985. *Theognis of Megara*, Baltimore-London.
- Fine, J.V.A. 1951. *Horoi. Studies in Mortgage, Real Security and Land Temure in Ancient Athens*, *Hesperia*, suppl., IX.
- Finley M.I., 1973. *Studies in Land and Credit in Ancient Athens, 500-200 B.C.*, New York. (1ª edición, 1951).
- 1983. *Politics in the Ancient World*, Cambridge.
- 1986. *El mundo de Odiseo*, Madrid (1ª edición en inglés, 1954).
- 1974. *La economía en la Antigüedad*, Mexico-Madrid-Buenos Aires, (1ª ed. en inglés, 1973).
- 1977. *Uso y abuso de la Historia*, Barcelona (1ª ed. en inglés, 1975).
- 1982. *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona (1ª ed. en inglés, 1980).
- 1984. *La Grecia Antigua. Economía y Sociedad*, Barcelona. (con varios artículos, publicados desde 1953).
- Fisher, N and H. van Wees, eds., 1998. *Archaic Greece. New Approaches and New Evidences*, Duckworth.
- Flacelière, R. 1947. "Le bonnet de Solon", *REA*, 49, 235-247.
- Foley, H.P. 1993. *The Homeric Hymn to Demeter*, Princeton.
- Fontenrose, J. 1978. *The Delphic Oracle*, Berkeley-Los Angeles-London.
- Fornara, C.W. y L.J. Samons II, 1991. *Athens from Clisthenes to Pericles*, Berkeley-Los Angeles-Oxford.
- Forrest, W.G. 1956. "The First Sacred War", *BCH*, 80, 33-52.
- 1988. *Los orígenes de la democracia griega*, Madrid. (1ª ed. en inglés, 1978).
- Forsén B. y G. Stanton, eds., 1996. *The Pnyx in the History of Athens* (Proceedings of an International Colloquium Organised by the Finnish Institute at Athens, 7-9 October, 1994), Helsinki.
- Foucart, G. 1914. *Les mystères d'Eleusis*, Paris.
- Fouchard, A. 1997. *Aristocratie et Démocratie. Idéologies et Sociétés en Grèce ancienne*, Besançon, 1997.
- Foxhall, L. y A.D.E. Lewis, eds. 1996. *Greek Law in its Political Setting*, Oxford.
- 1997. "A view from the top. Evaluation the Solonian property classes", en *The Development...*, L.G. Mitchell y P.J. Rhodes, eds., 113-136.
- Fraser, P.M. et. al., eds., 1994. *A Lexicon of Greek personal names*, vol II, Attica, Oxford.
- Frazer, R.M. 1969. "Notes on the Athenian Entry, Iliad B 546-56", *Hermes*, 97, 262-66.
- Frel, J. 1994. "Sur la chronologie du sixième siècle", *Eirene*, 30, 161-168.
- French, A. 1957. "Solon and the Megarian Question", *JHS*, 68, 238-246.

- 1984. "Solon's Acts of Mediation", *Antichthon*, 18, 1-12.
- Friedrich, P. 1978. *The Meaning of Aphrodite*, Chicago-London.
- Fritz, K. von. 1954. "The Composition of Aristotle's Constitution of Athens and the so-called Dracontian Constitution", *Cph*, 49, 73-93.
- 1977. "Nochmals das Solonische gesetz gegen neutralität im Bürgerzwist", *Historia*, 26, 245-47.
- Frontisi-Ducroix, F. 1975. *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris.
- 1991. *Le dieu-masque. Une figure du Dionysos d'Athènes*, Paris-Roma.
- Frost, F.J. 1976. "Tribal Politics and the Civic-State", *AJAH*, 1, 67-75.
- 1984. "The Athenian Military before Cleisthenes" *Historia*, 33, 283-294.
- 1984. "Plutarch and Theseus", *The Classical Bulletin*, 60, 65-73.
- 1990. "Peisistratos, the cults, and the unification of Attica", *AncW*, 21, 3-9.
- 1994. "Aspects of Early Athenian Citizenship", en *Athenian Identity and Civic Ideology*, A.L. Boegehold, A.C. Scafuro, eds., Baltimore-London, 45-56.
- 1994. "The Rural Demes of Attica", en *The Archeology of Athens...*, Coulson et al., eds., Oxford, 1994, 173-4.
- 1996. "Faith, Authority and History in Early Athens", *Boreas*, 24 (*Religion and Power in the Ancient Greek World*, Proceedings of the Uppsala Symposium, 1993), P. Hellström y B. Alroth, eds., Uppsala, 83-89.
- Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, Barcelona, 1984 (1ª edición, en francés, 1864).

- Gabba, E. ed., 1983. *Tria Corda*. Scritti in onore di A. Momigliano, Como.
- Gabrielsen, V. 1985. "The Naukrariai and the Athenian Navy", *C&M*, 36, 21-51.
- 1989. "The number of Athenian Trierachs after ca. 340 B.C.", *C&M*, 40, 145-159.
- 1994. *Financing the Athenian Fleet. Public Taxation and Social Relations*, Baltimore-London.
- Gagarin, M. 1981. "The Thesmothetai and the Earliest Athenian Tyranny Law", *TAPhA*, 111, 71-77.
- 1981. *Dracon and Early Athenian Homicide Law*, New Haven-London.
- 1986. *Early Greek Law*, Berkeley-Los Angeles.
- Gallant, T.W. 1982. "Agricultural Systems, Land Tenure, and the Reforms of Solon", *ABSA*, 77, 11-124.
- 1991. *Risk and Survival in Ancient Greece*, Oxford.
- Gallet de Santerre, H. 1958. *Délos primitive et archaïque*, Paris.
- Gallini, G. 1959, "Potinija Dapuritoio", *Acme*, 12, 149-176.
- García Quintela, M.V. 1992. *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*, Madrid.
- 1997. "Le dernier roi d'Athènes: entre le mythe et le rite", *Kernos*, 10, 135-151.
- García Ramón, J.L. 1974. "En torno al Catálogo de las naves homérico", *Cuadernos de Filología Clásica*, VII, 145-180.
- Garlan, Y. 1982. *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris.
- 1989. *Guerre et économie en Grèce ancienne*, Paris.
- Garland, R. 1984. "Religious Authority in Archaic and Classical Athens", *ABSA*, 79, 75-123.
- 1985. *The Greek Way of Death*, London.

- 1990. "Priest and Power in Classical Athens", en *Pagan Priest Religion and Power in the Ancient World*, eds. M. Beard y J. North, London-Duckworth, 73-91.
- 1992. *Introducing New Gods. The Politics of Athenian Religion*, London.
- Garraffo, S. 1976-77 "Zeus Eleutherios-Zeus Olympios. Note di Numismatica siracusiana", *Annali Istituto Italiano di Numismatica*, 23-24, 9-50.
- Gartziou-Tatti, A. 1990. "L'oracle de Dodone. Mythe et rituel", *Kernos*, 3, 175-184.
- Gelder, K. van, 1991. "From Iron Age Hiatus in Attica and the Synoikismos of Theseus", *Mediterranean Archaeology*, 4, 55-64.
- Georgoudi, S., 1988. "Manières d'archivages et archives des cités", en *Les savoirs de l'écriture*, M. Detienne ed., Lille, 1988, 221-247.
- Georgoulaki, E. 1996. "Religion and Socio-political implications of mortuary evidence", *Kernos*, 9, 95-120.
- Gernet, L. 1955. *Droit et Société dans la Grèce ancienne*, Paris.
- 1968. *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris.
- 1982. *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris.
- Ghinatti, F. 1979. *I Gruppi Politici fino alle guerre persiane*, Roma.
- Glitz, G. 1900. "Les naucrares et les prytanes des naucrares dans la cité homérique", *REG*, 13, 137-157.
- 1904. *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris.
- 1953. *La Cité Grecque*, Paris (1ª edición, 1928).
- Gnoli, G. y J.P. Vernant (eds.), 1982. *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge.
- Golden, M. 1985. "Donatus and Athenian Phratries", *CQ*, 35, 9-13.
- Goldhill, S. 1987. "The Great Dionisia and Civic Ideology", *JHS*, 107, 58-76.
- Goldstein, J.A., 1972. "Solon's Law for an Activist Citizenry", *Historia*, 21, 538-545.
- Gomme, A.W. 1947. *The Population of Ancient Athens in the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, Chicago (1ª publicación, Oxford, 1933).
- Gonzalez García, F.J. 1997. *El Catálogo de las Naves. Mito y parentesco en la épica homérica*, Madrid.
- Goodison, L. 1989. *Death, Women and the Sun*, Institute of Classical Studies, Bull. Suppl. 53.
- Gould, J.P. 1989. "Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens", *JHS*, 100, 38-59.
- Grace, E. 1973. "Status Distinctions in the Draconian Law", *Eirene*, 11, 5-30.
- Graf, F. 1979. "Apollon Delphinios", *Mus.Helv.*, 36, 2-22.
- 1984. "Women, War and Warlike Divinities", *ZPE*, 55, 245-254.
- 1985. F. Graf, *Nordionische Kulte*, Roma.
- Gras, M. 1985. *Trafics tyrrhéniens archaïques*, Roma.
- Greenhalgh, P.A.L. 1973. *Early Greek Warfare. Horsemen and Chariot in the Homeric and Archaic Ages*, Cambridge.
- 1996. "Pompai in Greece. Some Considerations about Space and Ritual in the Greek Polis", en *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, R. Hägg ed., Stockholm, 55-65.
- Grote, G. 1865. *Histoire de la Grèce*, Paris (1ª edición en inglés).
- Gruyter, W. 1983. *Carmina Epigraphica Graeca. Saeculorum VIII-V.*, Berlin-New York.
- Guarducci, M. 1948. "L'origine e le vicende del *genos attico dei Salaminii*", *RFIC*, 26, 223-243.

- 1951. "Atena oracolare", *PP*, 16, 338-355.
- 1974. "L'offerta di Xenokrateia nel santuario di Cefiso al Falero", en *Phoros. Tribute to B.D. Meritt*, Locust-Valley, New York, D.W. Bradeen y M.F. McGregor eds., 57-66.
- 1980. "Dioniso primaverile ad Atene", *NAC*, 9, 37-62.
- 1981. "Dioniso e il loto", *NAC*, 10, 53-69.
- 1982. "Dioniso sposo della regina", *NAC*, 11, 33-46.
- 1983. "Dioniso sul carro navale", *NAC*, 12, 107-118.
- Guettal Cole, S. 1985. "Ragazzi e ragazze ad Atene: koureion e arkteia", en *Le donne in Grecia*, Bari Laterza, 15-31.
- Guthrie, W.K.C. 1970. *Orfeo y la religion griega*, Buenos Aires (1ª edición, 1966).

- Haas, Ch.J. 1985. "Athenian Naval Power before Themistocles", *Historia*, 34, 29-46.
- Hadzisteliou Price, T. 1978. *Kourotrophos*, Leiden.
- Hägg, R. (ed.), 1983. *The Greek Renaissance of the Eight Century B.C.: Tradition and Innovation*, Proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute in Athens (1981), Stockholm.
- 1992. *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical Periods*, Proceedings of the First International Seminar on Ancient Greek Cult at the Swedish Institute in Athens (Kernos suppl., 1), Athènes-Liège.
- 1994. (ed.) *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*, Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult at the Swedish Institute in Athens, 22-24 Nov., 1991, Stockholm, 1994.
- 1996. (ed.) *The Role of Religion in Early Greek Polis*, Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult organized by the Swedish Institut at Athens (16-18 Oct, 1992), Stockholm.
- Hägg, R. N. Marinatos y G.C. Nordquist, 1988. *Early Greek Cult Practice*, Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 28-29 June, 1986, Stockholm, 1988.
- Haldane, J.A. 1968. "Pindar and Pan: frs 95-100 Shell", *Phoenix*, 22, 18-31.
- Halverson, J. 1985. "Social Order in the Odyssey", *Hermes*, 113, 129-145.
- Hamilton, R. 1992. *Choes and Anthesteria. Athenian Iconography and Ritual*, Michigan.
- Hammond, N.G.L. 1961. "Land Tenure in Athens and Solon's Seisachtheia", *JHS*, 81, 76-99.
- 1969. "Strategia and Hegemonia in Fifth-Century Athens", *CQ*, 19, 111-144.
- Hanfmann, G.M.A. 1953. "Ionia, Leader of Follower?", *HSCP*, 61, 1-37.
- Hani, J. 1978. "La fête athénienne de l'Aïora et le symbolisme de la balançoire", *REG*, 91, 107-122.
- Hansen, H. 1975. "What was a Kurbis?", *Philologus*, 119, 39-45.
- Hansen, M.H. 1978. "Demos, Ecclesia and Dicasterion in Classical Athens", *GRBS*, 19, 127-146.
- 1980. "Eisangelia in Athens: A replay", *JHS*, 100, 89-95.
- 1981-82. "The Athenian Heliaia from Solon to Aristotle", *C&M*, 33, 9-47.
- 1985. "Athenian Nomothesia", *GRBS*, 26, 345-371.
- 1986. "The Construction of Pnyx II and the Introduction of Assembly Pay", *C&M*, 37, 89-98.
- 1987. *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes*, New York.

- 1989. "Solonian Democracy in Fourth-Century Athens", *C&M*, 40, 71-99.
- 1989. "Demos, Ekklesia, and Dikasterion. A replay to M. Ostwald and J. Ober", *C&M*, 40, 101-106.
- 1993. "The Polis as a Citizen-State", en *The Ancient Greek City-State*, M.H. Hansen, ed., 7-29.
- Hansen M.H. y T. Fischer-Hansen, 1994. "Monumental political architecture in Archaic and Classical Greek Poleis. Evidence and Historical Significance", *From Political Architecture to Stephanus Byzantius*, D. Whitehead, ed., Stuttgart, 23-90.
- Hansen, M.H. (ed.) 1993. *The Ancient Greek City-State*, Symposium on the occasion of the 250th Anniversary of the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, July, 1-4, 1992, Copenhagen.
- Hansen, M.H. y K. Raaflaub, eds., 1995. *Studies in the Ancient Greek Polis*, Stuttgart.
- Hansen, O. 1990. "On the Date of the Athenian Decree Regulating the Offering of First-fruits at Eleusis", *Eirene*, 27, 47-48.
- Hanson, V.D. 1991. "Hoplite thechnology in Phalanx battle", en *Hoplites...*, V. Hanson ed., 63-84.
- Hanson, V.D. (ed.) 1991. *Hoplites, the Classical Greek Battle Experience*, London-New York.
- Harding, Ph. 1974. "The Theramenes Myth", *Phoenix*, 28, 101-111.
- 1974. "Androtion's View of Solon's Seisachtheia", *Phoenix*, 28, 282-289.
- 1977. "Atthis and Politeia", *Historia*, 26, 148-160.
- 1994. *Androtion and the Atthis*, Oxford.
- Harris, D y C. Lawton, "Aias and Eurysakes on a Fourth Century Honorary Decree from Salamis", *ZPE*, 80, 1990, 109-115.
- Harris, E.M. 1997. "A New Solution to the Riddle of the Seisachtheia", en *The Development of the polis in archaic Greece*, London-New York, 103-112.
- Harrison, A.R.W. 1968. *The Law of Athens*, tomo I, Oxford.
- 1971. *The Law of Athens*, tomo II, Oxford.
- Harrison, E.R. 1965. *Archaic and Archaistic Sculpture*", en *The Athenian Agora*, vol. XI, Princeton, New Jersey.
- Harrison, E.B. 1996. "The Web of History. A Conservative Reading of the Parthenon Frieze", en *Worshipping Athena*, J. Neils ed., 198-214.
- Havelock, E.C. 1996. *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, Barcelona (1ª edición en inglés, 1986).
- Healey, R.F. 1984. "A Gennetic Sacrifice List in the Athenian State Calendar", *Studies to S. Dow*, Durham, 135-141.
- Hedrick, G.W. Jr. 1983. "Old and New on the Attic Phratry of the Therrikleidai", *Hesperia*, 52, 299-302.
- 1988. "The Temple and Cult of Apolo Patroos in Athens", *AJA*, 92, 185-210.
- 1991. "Phratry Shrines of Attica and Athens", *Hesperia*, 60, 241-268.
- Helbig, M.W. 1898. "Les vases du Dipylon et les naucraries", *Mem. de L'Acad. des Inscrip. et Belles Lettres*, 36, 387-421.
- Hellström, P. y B. Aroth, 1996. *Religion and Power in the Ancient Greek World*, Prodeddings of the Uppsala Symposium, 1993 (*Boreas* 24).
- Hemberg, B. 1955. *Anax, Anassa und Anakes*, Wiesbaden, 1955.
- Hemmerdinger, B. 1984. "Le régime des Eupatrides dans Athènes 621-594", *QS*, 10, 165-170.

- Herberger, Ch.F. 1972. *The Threal of Ariadne: the Labyrinth of the Calendar of Minos*, New York.
- Herington, C.J. 1955. *Athena Parthenos and Athena Polias*, Manchester.
- Herington, J. 1985. *Poetry into Drama. Early Tragedy adn the Greek Poetic Tradition*. Berkeley-Los Angeles-London.
- Hermay, A. 1978. "Images de l'apothéose des Dioscures", *BCH*, 102, 51-76.
 -1988. "Le culte d'Aphrodite à Amathonte", *RDAC*, 101-109.
 -1994. "La tombe du Sanctuaire d'Aphrodite à Amathonte", *RDAC*, 197-210.
- Hignett, C. 1952. *A History of Athenian Constitution*, Oxford.
- Hiller, S. 1983. "The Rediscovery of the Mycenaean Past in the Age of Homer", en *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.*, R. Hägg, ed., Stckholm, 9-15.
 -1983. "Mycenaean Traditions in Early Greek Cult Images", en *The Greek Renaissance*, 91-99.
- Hind, J.G.F. 1974. "The Tyrannis and the Exiles of Pisistratus", *CQ*, 24, 1-18.
- Hölkeskamp, K.J. 1992. "Arbitrators, Lawgivers and the Codification of Law in Archaic Greece", *Metis*, 7, 49-81.
 -1992-93. "Written Law in Archaic Greece", *PCPS*, 38, 87-117.
- Holladay, A.J. 1977. "The Followers of Peisistratus", *G&R*, 24, 40-56.
 -1982. "Hoplites and Heresies", *JHS*, 102, 94-103.
- Holland, L.B. 1941. "Axones", *AJA*, 45, 346-362.
- Hollis, A.S. 1990. *Callimachus. Hecale*, Oxford.
- Hölscher, T. 1991. "The City of Athens: Space, Symbol, Structure", en *City-States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, Stuttgart, 355-380.
- Homolle, T.H., 1895. "Inscriptions de Delphes", *BCH*, 19, 5-69.
- Hooker, G.T.W. 1960. "The Topography of the Frogs", *JHS*, 80, 112-117.
- Hopper, R.J. 1961. "Plain, Shore and Hill in Early Athens", *ABSA*, 56, 189-219.
 -1971. *The Acropolis*, London, 1971.
 -1976. *The Early Greeks*, New York.
- Hoorn, G. van, 1951. *Choes and Anthesteria*, Leiden.
 -1959. "Dionysos et Ariadne", *Mnemosyne*, 12, 193-197.
- Hornblower, S. 1982. "Thucydides, the Panionian Festival, and the Ephesia (III 104)", *Historia*, 31, 241-45.
 -1991. *A Commentary on Thucydides*, Oxford, vol I, libros I-III.
- Houby-Nielsen, S. 1992. "Interactions between chieftans and citizens?", en *Ancient portraiture: image and message* (Acta Hyperborea 4), T Fischer-Hansen et al., eds., Copenhaguen, 343-374.
 -1996. "The Archaeology of Ideology in the Keirameikos", en *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Hägg, ed., Stockholm, 41-54.
- How, W.W. y J. Well, 1912. *A Commentary on Herodotus*, I-II, Oxford.
- Hughes, P.D. 1991. *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London.
- Humbert, J. 1936. *Homère, Hymnes*, Paris.
- Humphreys, S.C. 1974. "The Nothoi of Kynosarges", *JHS*, 94, 88-95.
 -1974. "The Social Structure of the Ancient City", en "Kinship in Greek Society c.800-300 B.C.", *ASNP*, 4, 349-359.
 -1978. *Anthropology and the Greeks*, London.
 -1980. "Family, Tomb and Tomb Cults in Ancient Athens. Tradition or Traditionalism", *JHS*, 100, 96-126.
 -1983. *The Family, Women, and Death*, London.

- 1983. "The Evolution of Legal Process in Ancient Attica", en *Tria Corda*. Scritti in onore di A. Momigliano a cura di E. Gabba, Como, 1983, 229-256.
- 1990. "Phrateres in Alopeke, and the Salaminioi", *ZPE*, 83, 243-248.
- 1991. "A Historical Approach to Drakon's Law on Homicide", *Symposion 1990. Papers on Greek and Hellenistic Legal History*, Köln, 17-45.
- Hunter, R.L. 1983. *Eubulus. The Fragments*, Cambridge.
- Huxley, G.L. 1964. "Studies in Early Greek Poets: Neleids in Naxos and Archilochos", *GRBS*, 5, 21-25.
- 1966. *The Early Ionians*, London.

- Ieranò, G. 1987. "Il Teseo di Bacchilide", *ACME*, 11, , 87-103.
- 1989. "Il Dirirambo XVII di Bacchilide e la festa Apollinee di Delo", *QS*, 30, 157-184.
- 1992. "Dioniso Ikario e Apollo Pizio. Aspetti dei culti religiosi nell'Atene dei Pisistratidi", *QS*, 36, 171-180.
- Immerwahr, H.R. 1985. "The Construction of Solon's Axones", *BASP*, 22, 123-135.
- 1990. *Attic Script. A Survey*, Oxford.
- Isler-Kerenyi, C. 1990. "Dionysos con una Sposa", *Metis*, V, 31-53.
- 1993. "Dionysos und Solon", *Antike Kunst*, 36, 3-10.
- Jacoby, F. 1944, "Genesis: A Forgotten Festival of the Dead", *CQ*, 38, 65-75.
- 1944. "Patrios Nomos: State Burial in Athens and the Public Cemetery in the Keirameikos", *JHS*, 64, 37-66.
- 1973. *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, New York, (1^a ed. 1949)
- Jameson, M.H. 1965. "Notes on the Sacrificial Calendar from Erchia", *BCH*, 89, 154-172.
- 1980. "Apollo Lykeios in Athens", *Archaiognosia*, Athènes, 1, 2, 213-236.
- 1991. "Sacrifice before the Battle", en *Hoplites, the Classical Greek Battle Experience*, ed. V.D. Hanson, London-New York, 197-227.
- 1994. "Theoxenia", en *Ancient Greek cult Practice from the Epigraphical Evidence*, R. Hägg, ed., Stockholm, 35-57.
- Jameson, M.H., D.R. Jordan, R.D. Kotansky, 1993. *A Lex Sacra from Selinous*, Durham.
- Janko, R. 1980. "Poseidon Hippios in Bacchylides 17", *CQ*, 30, 257-259.
- Jeanmaire, H. 1939. *Couroi et Courètes*, Lille.
- 1978. *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris (1^a ed., 1951)
- Jeffery, L.H. 1948. "The Boustrophedon Sacral Inscriptions from the Agora", *Hesperia*, 17, 86-111.
- 1961. *The Local Scripts of Archaic Athens*, Oxford.
- 1976. *Archaic Greece: The City States c. 700-500 B.C.* London.
- 1988. "Poseidon on the Acropolis", en *Praktika: XII International Congress of Classical Archaeology* 3, Athens, 124-26.
- Jensen, M.S. 1980. *The Homeric Question and the Oral Formulaic Theory*, Copenhagen.
- Jeppesen, K. 1983. "Further Inquiries on the Location of the Erechtheion and its Relationship to the Temple of the Polias", *AJA*, 87, 325-33.
- 1987. *The Theory of the Alternative Erechtheion*, Aarhus.
- Johansen, K. Friis, 1945. *Thésée et la danse à Delos*.
- Jones, C.P. 1996. "Ethnos and genos in Herodotus", *CQ*, 46, 315-320.

- Jones, L.A. 1987. "The Role of Ephialtes in the Rise of Athenian Democracy", *CA*, 6, 53-76.
- Jones, N.F. 1987. *Public Organization in Ancient Greece*, Philadelphia.
- Jordan, B. 1970. "Herodotus 5.71.2 and the Naukraroi of Athens", *CSCA*, 3, 153-75.
- 1972. *The Athenian Navy in Classical Period*, Berkeley-Los Angeles-London.
- 1979. *Servants of the Gods. A Study in the Religion, History and Literature of Fifth Century Athens*, Göttingen.
- 1992. "The Naukraroi of Athens and the Meaning of Nemo", *AC*, 61, 60-79.
- Jost, M. 1970. "Les Grandes Déeses d'Arcadie", *REA*, 72, 138-151.
- 1985. *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris.
- Kadletz, E. 1980, "The Race and Procession of the Athenian Oscophoroi", *GRBS*, 21, 363-371.
- 1982. "Pausanias 1.27.3. and the Route of the Arrhephoroi", *AJA*, 86, 445-6.
- Kahil, L. 1981. "Le craterisque d'Artemis et le Brauronion de l'Acropole", *Hesperia*, 50, 253-263.
- Karageorghis, J. 1977. *La grande déesse de Chypre et son culte à travers l'iconographie de l'époque néolithique au VIème s.a.C*, Lyon-Paris.
- Keaney J.J. y A.E. Raubitschek, 1972. "A late Byzantine account of ostracism", *AJPh*, 93, 87-91.
- Kearns, E. 1985. "Change and Continuity in Religious Structures after Cleisthenes", en *Crux. Essays presented to G.E.M. de Ste Croix on his 75th Birthday* (History of Political Thought, vol VI), P.A. Cartledge y F.D. Harvey, eds., Exeter, pp. 190-1.
- 1989. *The Heroes of Attica*, Institute of Classical Studies, Bull. Suppl. 57.
- 1990. "Saving the City", en *The Greek City. From Homer to Alexandre*, O. Murray y S- Price, eds., Oxford, 323-344.
- Kelly, Th. 1966. "The Calaurian Amphictiony", *AJA*, 70, 113-121.
- Kerenyi, K. 1967. *Eleusis. Archetypal Image of Mother and Daughter*, London.
- Kerenyi, K. y C.G. Yung, 1963. *Essay on a Science of Mythology*, New York
- Kiilerich, B. 1989. "The Olive-Tree Pediment and the Daughters of Kekrops", *Acta ad Archaeologiam et Artium Historiam pertinentia*, VII, 1-21.
- Kirk, G. 1977. "The Hektemoroi of Pre-Solonian Athens Reconsidered", *Historia*, 369-370.
- Kirk, G. (ed.) 1985. *The Iliad: A Commentary*, vol I y II, Cambridge, 1985.
- Knoepfler, D. 1986. "La royauté grecque", *REG*, 99, 332-341.
- Kondis, J. 1973. "Brauron: the Sanctuary of Artemis", en *Temples and Sanctuaries of Ancient Athens*, E. Melas, ed., 49-57.
- Kontoleon, N.M. 1963. "Hoi Aeinautai tes Eretrias", *AE*, 101, 1-45.
- Koumanoude, S.N. 1976. "Theseos sekos", *AE*, 1976, 194-216.
- Kourouniotes, K. 1936, *Eleusis*, Athens.
- Kourouniotes, K. y H.A. Thompson, 1932. "The Pnyx in Athens", *Hesperia*, 1, 90-217.
- Kurtz, D.C. y J. Boardman, 1971. *Greek Burial Customs*, London.
- Kyle, D.G. 1984. "Solon and Athletics", *AW*, 91-105.
- 1987. *Athletics in Ancient Athens*, Leiden.
- 1992. "The Panathenaic Games: Sacred and Civic Athletics", en *Godess and Polis*, J. Neils, ed., 77-101.
- 1996. "Gifts and Glory. Panathenaic and Other Greek Athletic Prizes", en *Worshipping Athena*, J. Neils, ed., 106-136.

- Lacey, W.K. 1968. *The Family in Classical Greece*, Ithaca-New York.
- Lambert, S.D. 1986. "Herodotus, the Cylonian Conspiracy and the Prytanies ton Naukraron", *Historia*, 35, 105-112.
- 1993. *The Phratries of Attica*, Michigan.
- Lang, M. 1967. "Kylonian Conspiracy", *Cph*, 62, 243-249.
- Langdon, M.K. 1976. *A Sanctuary of Zeus on Mount Hymettos* (Hesperia, Suppl. 16), Princeton.
- 1985. "The Territorial Basis of the Attic Demes", *Symb Osl*, 60, 5-15.
- 1997. "Cult in Iron Age Attica", en *New Light on Dark Age*, S. Langdon ed., 113-124.
- Langdon, S. ed., 1997. *New Light on Dark Age*, Columbia-London.
- Latte, R. y H. Erbse, 1965. *Lexica Graeca Minora*, Hildesheim.
- Laurens, A.F. 1986. "Autour de Thésée, images de légitimité, légitimité des images", en *Les grandes figures religieuses*, Paris.
- 1995. "Les ateliers de céramique", en *Culture et Cité*, A. Verbanck-Piérart y D. Viviers, eds., Bruxelles, 161-183.
- J.F. Lazenby y R. Hope-Simpson, 1970. *The Catalogue of the Ships in Homer's Iliad*, London.
- Lefkowitz, M.R. 1996. "Women in the Panathenaic and Other Festivals", en *Worshipping Athena*, J. Neils ed., 78-91.
- Legon, R.P. 1981. *Megara. The Political History of a Greek City-State to 336 B.C.*, Ithaca-London.
- Lepore, E. 1982. "Ciudad-estado y movimientos coloniales: estructura económica y dinámica social", en *Historia y civilización de los griegos*, dirigida por R. Bianchi Bandinelli, vol I, Orígenes y desarrollo de la ciudad, Barcelona, (1ª ed, 1978), 191-263.
- Lévêque, P. y L. Séchan, 1990. *Les Grandes Divinités de la Grèce*, Paris (1ª edición, 1966).
- Lévêque, P. y P. Vidal Naquet, 1964. *Clisthène l'Athenian*, Paris.
- Lévêque, P. 1973. "Continuité et innovations dans la religion grecque de la première moitié du 1^{er} millénaire", *PP*, 28, 23-50.
- 1975. "Le syncrétisme créto-mycénien", en *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité*, Leiden, 19-75.
- 1978. "Forme de contradictions et voies de développement à Athènes de Solon à Clisthènes", *Historia*, 27, 522-549.
- 1979. "Les dépendents de tipe hilotique", en *Terre et paysans dépendants dans les sociétés antiques*, E.Ch. Welskopf, ed., Paris, 1979.
- 1985. "Observations su la communication de M. Piérart", *REA*, 87, 188-190.
- 1985. *Bêtes, dieux et hommes. L'imagerie des premières religions*, Paris.
- 1988. "Solon", *DHA*, 14, 362-363 (reseña).
- Lévy, E. 1978. "Notes sur la Chronologie Athénienne au VI^e siècle", *Historia*, 27, 513-521.
- 1979. "L'artisan dans la Politique d'Aristotle", *Ktema*, 4, 31-46.
- 1983. "Astu et Polis dans s'Iliade", *Ktema*, 8, 55-73.
- 1985. "Astos et politès d'Homère à Hérodote", *Ktema*, 10, 53-66.
- 1988. "Mètèques et droit de résidence", en *L'étranger dans le monde grec*. Actes du colloque de Nancy, 1988, bajo la dirección de R. Lonis, 47-67.

- 1991. "La dénomination de l'artisan chez Platon et Aristote", *Ktema*, 16, 7-18.
- Lewis, D.M. 1955. "Notes on Attica Inscriptions", *ABSA*, 50, 1-36.
- 1963. "Cleisthenes and Attica", *Historia*, 12, 22-40.
- 1990. "Public Property in the City", en *The Greek City from Homer to Alexandre*, O. Murray, S. Price, eds., Oxford, 1990, 245-263.
- L'Homme-Wéry, L.M. 1994. "Solon libérateur d'Eleusis dans les Histoires d'Hérodote", *REG*, 107, 362-380.
- 1996. *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, Genève.
- 1996. "La notion d'Harmonie dans la pensée politique de Solon", *Kernos*, 9, 145-154.
- Linforth, I.M. 1919. *Solon the Athenian*, Berkeley.
- 1973. *The Arts of Orpheus*, New York (1^a ed., 1941).
- Lippolis, E. 1982. "Le testimonianze del culto in Taranto Greca", *Taras*, 2, 81-135.
- 1995. "Tra il Ginnasio di Tolomeo ed il Serapeion: la ricostruzione topografica di un quartiere monumentale di Atene", *Ostraka*, 4, 43-67.
- Littman, R.J. 1979. "Kinship in Athens", *Ancient Society*, 10, 5-51.
- 1990. *Kinship and Politics in Athens. 600-400 B.C.*, New York.
- Lonis, R. 1983. "Astu et polis. Remarques sur le vocabulaire de la ville et de l'État dans les inscriptions attiques du V^{ème} au milieu du II^{ème} s. av. J.C.", *Ktema*, 8, 95-109.
- Loraux, N. 1979. "L'auctochthonie athénienne: le mythe dans l'espace civique", *Annales ESC*, 34, 3-26.
- 1981. *L'invention d'Athènes*, Paris.
- 1981. *Les enfants d'Athènes*, Paris.
- 1984. "Solon au milieu de la lice", *Aux Origines de l'hellenisme. La Crète et la Grèce*. Homenaje a H. van Effenterre, Paris, 199-214.
- 1988. "Solon et la voix de l'écrit", en *Les savoirs de l'écriture*, M. Detienne ed., Lille, 95-129.
- 1990. *Les mères en deuil*, Seuil.
- 1990. "Kreousa the Autochthon: A study of Euripides Ion", en *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, J.J. Winkler y F.I. Zeitlin, eds., Princeton, 168-206.
- 1996. *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris.
- Loucas, E.I. 1986. "Un autel de Rhéa-Cybèle et la grand déesse de Phlya", *Latomus*, 45, 392-404.
- 1990. "Delphinion ou Daphnéphoreion", *AC*, 59, 70-78.
- Loucas, I. 1988. "Aux origines de la cité-état: sophrosyne sociale et politique religieuse nationale", *Kernos*, 1, 141-150.
- Lynch, J.P. 1984. "Hipparchos' Wall in the Academy at Athens: a closer look at the Tradition", *Studies to S. Dow*, Durham, 173-179.
- Lloyd-Jones, H. 1967. "Heracles at Eleusis", *MAIA*, 19, 206-29.
- 1989. "Les Erinyes dans la tragédie grecque", *REG*, 102, 1-9.
- MacDowell, D.M. 1963. *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*, Manchester.
- 1978. *The Law in Classical Athens*, New York.
- 1986. "The Law of Periandros about symmories", *CQ*, 36, 438-449.
- 1989. "The Oikos in Athenian Law", *CQ*, 39, 10-21.

- Mactoux, M.M. 1986. "Lois de Solon sur les esclaves et formation d'une société esclavagiste", en *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Tokyo, 331-354.
- 1990. "Esclaves et rites de passage", *MEFRA*, 102, 53-81.
- 1992. "Espace civique et fuite des esclaves", en *Polis et civitas* (Actas del XVIII Coloquio de GIREA), Napoli, 75-101.
- 1994. "Logique rituelle et polis esclavagiste. À propos des Kronia", *Religion et Anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance* (Actas del XX Coloquio de GIREA), Paris, 101-125.
- Maddoli, G., 1982. "La civilización jonia. Sociedad, derecho político y transformaciones económicas", en *Historia y civilización de los griegos*, dirigida por R. Bianchi Bandinelli, Barcelona, vol II, (1ª ed., 1978), 197-243.
- Malkin, I. 1987. *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden.
- 1989. "Delphoi and the Founding of Social Order in Archaic Greece", *Metis*, 4, 129-153.
- Mansfield, J.M. 1985. *The Robe of Athena and the Panathenaic Peplos*, Berkeley.
- Manville, P.B. 1980. "Solon's Law of Stasis and Atimia in Archaic Athens", *TAPA*, 110, 213-221.
- 1990. *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, New Jersey.
- Marazov, I. 1991. "Aspects of the Royal Hestia, 2. Hestia, Wealth, Fire and the Sun", *Orpheus*, 1, 73-86.
- March, J.R. 1993. "Sophocles' Ajax: the death and burial of a hero", *BICS*, 38, 1-36.
- Marcozi, D. y M. Sinatra, 1984. "Il catalogo delle navi: un problema ancora aperto", *SMEA*, 25, 303-316.
- Marinatos, Sp. 1936. "Le temple géométrique de Dréros", *BCH*, 60, 214-256.
- Marinatos, N. 1996. "Cult by the Seashore: What Happened at Amnisos", En Hägg, ed., *The Role of Religion...*, 135-139.
- Marinatos, N. y R. Hägg (eds.), 1993. *Greek Sanctuaries*, London-New York.
- Mark, I.S. 1993. "The Sanctuary of Athena Nike in Athens", *Hesp*, suppl., 26.
- Markianos, S. 1974. "The chronology of the Herodotean Solon", *Historia*, 23, 1-20.
- Martin, A. 1887. *Les cavaliers athéniens*, Paris.
- Martin, R. 1951. *Recherches sur l'agora grecque*, Paris.
- 1983. "L'espace civique, religieux et profane dans les cités grecques de l'archaïsme à l'époque hellénistique", en *Architecture et société. De l'archaïsme grec à la fin de la république romaine*, Paris-Roma, 1983, 9-41.
- Martin, T.R. 1996. *Ancient Greece. From Prehistoric to Hellenistic Times*, London.
- Martorana, G. 1982-83. "Il riso di Demetra in Sicilia", *Kokalos*, 28-29, 105-122.
- Masracchia, A. 1958. *Solone*, Firenze.
- Mazarakis Ainian, A.J. "Early Greek Temples: their Origin and Function", en *Early Greek Cult Practice*, R. Hägg, M. Marinatos y G.C. Nordquist, eds, 105-119.
- Mazzarino, S. 1966. *Il pensiero Storico Classico*, vol. I, Bari.
- McCargan, D.J. 1974. "Isagoras, son of Teisandros and Isagoras, Eponymous Archon of 508/7: A Case of Mistaken Identity", *Phoenix*, 28, 275-281.
- McCredie, J.R. 1966. *Fortified military camps in Attica*, *Hesp.*, suppl., 11.
- McGregor, M.F. 1974. "Solon's Archonship: The Epigraphic Evidence", en *Polis and Imperium. Studies in Honour of Edward Togo Salmon*, J.A.S. Evans ed., Toronto, 31-34.
- Meiggs, R. y D.M. Lewis (eds.) 1988. *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford (1ª publicación 1969).

- Meiksins-Wood, E. 1988. *Peasant and Slave. The Foundation of Athenian Democracy*, London.
- Melas, E. 1973. *Temples and Sanctuaries of Ancient Greece*, London.
- Mele, A. 1979. *Il commercio greco arcaico. Prexis ed emporie*, Naples.
- 1982. "Elementos formativos de los ethne griegos y disposiciones político-sociales", en *Historia y civilización de los griegos*, R. Bianchi Bandinelli, director, Barcelona, 1982, 35-81.
- Menichetti, 1992. "L'oinochoe di Tragliatella: Mito e Rito tra Grecia de Etruria", *Ostraka*, 1, 7-30.
- Mersch, A. 1997. "Urbanization of the Attic Countryside from the Late 8th Century to the 6th Century B.C.", en *Urbanization in the Mediterranean in the 9th to the 6th Centuries B.C.*, Acta Hyperborea, 7, 1997, 45-62.
- Meritt, B.D. 1934. "The Inscriptions", *Hesperia*, 3, 1-128.
- 1936. "Greek Inscriptions", *Hesperia*, 5, 355-441
- 1939. "Greek Inscriptions", *Hesperia*, 8, 48-90.
- 1940. "Greek Inscriptions", *Hesperia*, 9, 53-140.
- 1945. "Attic Inscriptions of the Fifth Century", *Hesperia*, 14, 61-133.
- 1957. "Greek Inscriptions", *Hesperia*, 26, 1957, 51-97.
- Metzger, H. 1965. *Recherches sur l'imagerie athénienne*, Paris, 1965.
- Mikalson, J.D. 1975. *The Sacred and civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton.
- 1976. "Erechtheus and the Panathenaia", *AJPh*, 97, 141-153.
- 1982. "The Heorte of Heortology", *GRBS*, 23, 213-221.
- 1983. *Athenian Popular Religion*, Chapel Hill, London.
- Milchoefer, A. 1977. *Ancient Athens, Pireus and Phaleron. Schriftquellen zur topographie von Athens*, Chicago.
- Miller, A.M. 1986. *From Delos to Delphi. A Literary Study of the Homeric Hymn to Apollo*, Leiden.
- Miller, M.C. 1992. "The parasol: an oriental status-symbol in late archaic and classical Athens", *JHS*, 112, 91-105.
- Miller, S.G. 1970. "Old Discoveries from old Athens", *Hesperia*, 39, 223-231.
- 1978. *The Prytaneion, its Function and Architectural Form*, London.
- 1995. "Architecture as Evidence for the Identity of the Early Polis", en *Sources for the Ancient Greek City-State*, M.H. Hansen, ed., Copenhagen, 201-244.
- 1995. "Old Metroon and Old Bouleuterion in the Classical Agora of Athens", en *Studies of the Ancient Greek Polis*, M.H. Hansen y K. Raaflaub, eds., Stuttgart, 1995, 133-156.
- Millet, P. 1989. "Patronage and its avoidance in classical Athens", en *Patronage in Ancient Society*, A. Wallace-Hadrill ed., London-New York, 15-47.
- Mills, S. 1997. *Theseus, Tragedy and the Athenian Empire*, Oxford.
- Milne, J.G. 1945. "The economic policy of Solon", *Hesperia*, 14, 230-245.
- Minto, A. 1960. *Il vaso François*, Firenze.
- Mitchell, L.G y P.J. Rhodes, eds., 1997. *The Development of the polis in archaic Greece*, London-New York.
- 1997. "New Wine in old wineskins. Solon, arete and the agathos", en *The Development of the polis in archaic Greece*, London-New York, 137-147.
- Moggi, M. 1976. *I sinecismo interstatali Greci*, Pisa.
- 1981. "Alcuni episodi della colonizzazione ateniese", en *Studi sui rapporti interstatali nel mondo antico*, M. Moggi, S. Cataldi, G. Nenci y G. Panesse (eds.), Pisa, 1-51

- Moon, W.G. ed., 1983. *Ancient Greek Art and Iconography*, Madison.
- Moore, M.B. 1980. "Exekias and Telamonian Ajax", *AJA*, 84, 417-434.
- Moreau, A. (ed.) 1992. *L'initiation*. (Actas del coloquio de Montpellier, 11-14 Abril, 1991), Tomo I y II, Univ. de Montpellier.
- Morgan, C. 1990. *Athletes and Oracles. The Transformation of Olimpia and Delphi in the Eight Century B.C.*, Cambridge.
- 1993. "The Origin of Pan-Hellenism", en *Greek Sanctuaries*, R. Hägg y N. Marinatos, eds., 18-44.
- Morkhom, O. 1982. "Some reflections on the production and Use of Coinage in Ancient Greece", *Historia*, 31, 290-296.
- Morris, I. 1987. *Burial and Ancient Society*, Cambridge.
- 1989. "Attitudes toward Death in Archaic Greece", *CA*, 8, 296-320.
- 1991. "The early polis as city and State", en *City and Country*, J. Rich, A. Wallace-Hadrill, eds., London, 25-50.
- 1994. "Poetics of Power. The Interpretation of Ritual Action in Archaic Greece", en *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cults, Performance, Politics*, C. Dougherty y L. Kurke, eds., Cambridge, 15-45.
- 1995. "Burning the Dead in Archaic Athens: Animals, Men and Heroes", en *Culture et Cité*, A. Verbanck-Piérard y D. Viviers, eds., 1995, 45-74.
- Morris, S.P. 1992. *Daidalos and the Origin of Greek Art*, Princeton.
- Mossé, C. 1964. "Classes sociales et régionalisme à Athènes au début du VI^e Siècle", *AC*, 33, 401-407.
- 1979. "Comment s'élabore un mythe politique. Solon père fondateur de la démocratie atheniène", *Annales (ESC)*, 34, 425-437.
- 1979. "Les dépendants paysans dans le monde grec à l'époque archaïque et classique", en *Terre et paysans dépendants dans les sociétés antiques*, Paris, 85-97.
- 1987-89. "Classes censitaires et participation politique", *Opus*, 6-8, 165-174.
- 1994. "Peut-on parler de patronage dans l'Athènes archaïque et classique", *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendence*, Actas del XX^e coloquio de GIREA, Besaçon, 1993), Paris, 29-36.
- 1994. *Démosthène ou les ambiguïtés de la Politique*, Paris.
- Motte, A. 1973. *Prairies et jardins de la Grèce Antique. De la Religion à la Philosophie*, Bruxelles.
- Motte, A. y V. Pirenne-Delforge, 1992. "Le mot et les rites. Aperçu des significations de *orgia* et de quelques dérivés", *Kernos*, 5, 119-140.
- Motte, A., V. Pirenne-Delforge, y P. Wathélet (directores), 1992. *Mentor. Guide Bibliographique de la religion grecque*, Kernos, suppl. 2, Univ. de Liège.
- 1998. *Mentor II. Guide Bibliographique de la religion grecque*, Univ. de Liège.
- Moulinier, L. 1946. "La nature et la date du crime des Alcmeonides", *REA*, 48, 182-202.
- 1955. *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris.
- 1975. *Le pur et l'impur dans la pensée des grecs*, New York.
- Müller, C. 1975. *Fragmenta Historicorum Graecorum*, band III, Frankfurt.
- Murakawa, K. 1957. "Demiourgos", *Historia*, 6, 385-415.
- Murray, O. 1980. *Early Greece*, New Jersey.
- 1983. "The Greek Symposium in History", en *Tria Corda. Studi in onore di A. Momigliano*, a cura dei E. Gabba, Como, 257-272.

- 1990. "The Solonian Law of hubris", en *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, P. Cartledge, P. Millett and S. Todd, eds., New York, 139-145.
- 1994. "Nestor's cup and the origin of the Greek symposion", en *Apoikia*, Annali di Archeologia e Storia antica, Napoli, B. d'Agostino y D. Ridway, eds., 44-51
- Murray, O. (ed.), 1990. *Sympotica. A Symposium on the symposion*, Oxford.
- Murray, O. y S. Price (eds.), 1990. *The Greek City. From Homer to Alexandre*, Oxford.
- Musti, D. 1993. *Storia Greca*, Roma-Bari (1ª edición, 1989).
- 1995. *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma-Bari.
- Musti, D et al., eds., 1991. *La Transizione dal Miceneo all' alto arcaismo. Del Palazzo alla Città*, Roma.
- Mylonas, G. 1961. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton.

- Nagy, B. 1991. "The procesion to Phaleron", *Historia*, 40, 288-306.
- Neils, J. 1981. "The Loves of Theseus: an early cup by Olto", *AJA*, 85, 177-9.
- 1987. *The Youthful Deeds of Theseus*, Roma.
- 1988. "The Quest for Theseus in Classical Sculpture", en *Praktika. XII International Congress of Classical Archaeology*, 2, 155-158.
- 1992. "The Panathenaia: An Introduction", en *Godess and Polis*, J. Neils ed., 13-27.
- 1994. "Theseus", *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, VII, 1 y 2.
- 1996. "Pride, Pomp, and Circumstance. The Iconography of Procession", en *Worshipping Athena*, J. Neils, ed., 177-197.
- Neils, J. et al. 1992. *Godess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens*, New Hampshire, Princeton.
- Neils, J. ed., 1996. *Worshipping Athena: Panathenaia and Parthenon*, Wisconsin.
- Nenci, G. 1982. "Il Pelargico (Thuc., II, 17.1-3; Parke-Wormell, Delphic Oracle, II, n.1) e la zona di rispetto nella città greche arcaiche", en *Aparchai. Nuove ricerche e studi sulla Magna Grecia e la Sicilia antica in onore de P. E. Arias*, Pisa, 1982, 35-43.
- 1994. "La kyrbis selinuntina", *ASNSP*, 24, 459-466.
- Nilsson, M.P. 1938. "The New Inscription of Salaminioi", *AJPh*, 59, 385-393.
- 1951. *Cult, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Lund.
- 1953. "Political Propaganda in Sixth Century Athens", *Studies presented to D.M. Robinson*, II, 743-748.
- 1968. *The Minoan-Mycenean Religion and its Survivals in Greek Religion*, Lund (1ª ed., 1927).

- Ober, J. 1989. *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton.
- Ogden, D. 1997. *The Crooked Kings of Ancient Greece*, Duckworth.
- Oikonomides, Al.N. 1964. *The two Agoras in Ancient Athens*, Chicago.
- 1990. "The Athenian Cults of the Three Aglauroi and their Sanctuaries below the Acropolis", *AncW*, 21, 1990, 11-17.
- 1990. "The Aiakeion and its Relation with the Tholos in the Later Agora", *AncW*, 21, 21-22.
- Olender, M. 1985. "Aspects of Baubo", *Rev.His.Rel*, 202, 3-55.
- Oliva, P. 1988. *Solon. Legende und Wirklichkeit*, Konstanz (*Xenia*, 20).

- Oliver, J.H. 1935. "Greek Inscriptions", *Hesperia*, 4, 1-107.
 -1950. *The Athenian Expounder of the Sacred and Ancestral Law*, Baltimore.
 -1960. "Reforms of Cleisthenes", *Historia*, 9, 503-507.
 -1980. "From Gennetai to Curiales", *Hesperia*, 49, 30-56.
- Olmos, R. (coordinador), 1992. *Aspectos sobre Teseo y la copa de Aison*, Madrid.
- Onofrio, A.M.D'. 1997. "The 7th Century B.C. in Attica: the Basis of Political Organization", *Urbanization in the Mediterranean in the 9th to the 6th Centuries B.C.*, Acta Hyperborea, 7, 1997, 63-88.
- Oost, S.I. 1973. "The Megara of Theagenes and Theognis", *Cph*, 68, 186-196.
- Osanna, M. 1988-9. "Il problema topografico del santuario di Afrodite Urania ad Atene", *ASAIA*, 66-67, 73-95.
 -1990. "Sui culti arcaici de Sparta e Taranto. Afrodite Basilis", *PP*, 45, 81-94.
 -1995. "Thesmophorion ed Eleusinion ad Atene: problemi topografici e culturali", *Ostraka*, 4, 103-118.
- Osborne, R. 1985. *Demos: the Discovery of Classical Attika*, Cambridge.
 -1989. "A crisis in Archaeological History? The Seventh Century B.C. in Attica", *ABSA*, 84, 297-322.
 -1994. "Archaeology, the Salaminioi, and the Politics of Sacred Space in Archaic Attica", en *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, S.E. Alcock y R. Osborne (eds.), Oxford, 143-160.
 -1996. *Greece in the Making, 1200-479 B.C.*, London-New York.
 -1997. "Law and Laws. How do we join up the dots?", en *The Development of the polis in archaic Greece*, L.G. Mitchell y P.J. Rhodes, eds., London-New York.
- Ostwald, M. 1969. *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford.
 -1986. *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, Berkeley-Los Angeles-London.
 -1993. "The Areopagus in the Athenaion Politeia", en *Aristotle et Athènes*, M. Piérart, ed., Paris, 139-153.
- Padgug, R.A. 1972. "Eleusis and the Union of Attika", *GRBS*, 13, 35-50.
- Page, D.L. 1972. *History and the Homeric Iliad*, London (1ª edición, 1950).
- Papachatzis, N. 1989. "The Cult of Erechtheus and Athena on the Acropolis of Athens", *Kernos*, 2, 175-183.
- Papadopoulos, J.K. "The Original Kerameikos of Athens and the Sitting of the Classical Agora", *GRBS*, 37, 1996, 107-128.
- Paraskeraidou, H. 1991. "The Name of the Pelasgian", en *La Transizione dal Miceneo all'alto arcaismo*, D. Musti et al., eds., Roma, 281-283.
- Parke, H.W. 1967. *The Oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Ammon*, Oxford.
 -1971. "Mighty Zeus", *Hermathena*, 111, 24-33.
 -1977. *Festivals of the Athenians*, London.
- Parke, H.W. y D.E.W. Wormell, 1956. *The Delphic Oracle*, Oxford, vol I y II.
- Parker, R. 1983. *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford.
 -1985. "Festivals of the Attic Demes", en *Gifts to the Gods*, Proceedings of the Uppsala Symposium, T. Linders y G. Nordquist, eds., 137-147.
 -1987. "Myth of Early Athens", en *Interpretation of Greek Mythology*, ed. J. Bremmer, London-Sidney.
 -1991. "The Hymn to Demeter and the Homeric Hymns", *G&R*, 38, 1-17.

- 1996. *Athenian Religion: A History*, Oxford.
- Parsons, A.W. 1943. "Klepsydra and the Paved Court of the Pythion", *Hesperia*, 12, 191-267.
- Pauly, A.F. von and G. Wissowa, 1893-1980. *Realencyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart.
- Pecorella Longo, Ch. 1980. "La Boulé e la procedura dell'ostracismo: considerazioni su Vat.Gr. 1144", *Historia*, 29, 257-281.
- 1988. "Sulla legge "soloniana" contra la neutralità", *Historia*, 37, 374-379.
- Pélékidis, Ch. 1962. *Histoire de l'éphébie Attique des origines à 31 avant Jésus-Christ*, Paris.
- Perdrizet, P. 1894. "Voyage dans la Macédonie première", *BCH*, 18, 416-445.
- Pérez Jimenez, A. 1996. *Plutarco. Vidas paralelas*, vol II, ed. Gredos, Madrid.
- Perpillou, J.L. 1984. "Frères de sang ou frères de culte?", *SMEA*, 25, 205-220.
- Petrakos, B. Chr. 1963. "Dédicace des Aeinautai d'Erétrie", *BCH*, 87, 545-7.
- Picard, Ch. 1931. "Les lutes primitives d'Athènes et d'Eleusis", *Rv.Hist.*, 166, 1-76.
- Piccirili, L. 1978. "Solone e la guerra per Salamina", *ASNSP*, VIII.1, serie III, 1-13
- Pickard-Cambridge, A. 1962, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, Oxford (1ª edición, 1927)
- 1968. *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford (1ª edición, 1953).
- Piérart, M. 1968. "La sixième tribu de Milet", *BCH*, 92, 563-564.
- 1974. *Platon et la Cité grecque. Théorie et réalité dans la Constitution des Lois*, Bruxelles.
- 1983. "Athènes et Milet", *Mus.Helv.*, 40, 1-18.
- 1985. "Modèles de répartition des citoyens dans les cités ioniennes", *REA*, 87, 169-88.
- Pirenne-Delforge, V. 1988. "Epithètes cultuelles et interpretation philosophique. A propos d'Aphrodite Ourania et Pandemos à Athènes", *AC*, 57, 142-157.
- 1989. "Conception et manifestation du sacré dans l'Hymne Homérique à Aphrodite", *Kernos*, 2, 187-197.
- 1994. *L'Aphrodite grecque*, *Kernos* suppl., 4.
- 1996. "Les Charites à Athènes et à Cos", *Kernos*, 9, 195-214.
- Pirenne-Delforge, ed., 1998. *Les Panthéons des Cités des origines à la Périégèse de Pausanias*, *Kernos*, suppl., 8.
- Piérart, M. ed., 1993. *Aristotle et Athènes*, Paris.
- Plácido, D. 1985. "Esclavos metecos", en el *Homenaje in memoriam Agustín Díaz Toledo*, coordinador N. Marín Díaz, Granada-Almería, 297-303.
- 1989. *Cultura y religión en la Grecia arcaica*, Historia del mundo Antiguo. Grecia. Tomo 22.
- 1989. "Nombres de libres que son esclavos ... (Pólux, III, 82)", en *Esclavos y semilibres en la Antigüedad clásica*, Coloquio nº 15 del GIREA., Madrid, 55-79.
- 1989. *Gerión*, 7, p. 339 (reseña).
- 1992. "Ritos y fiestas en la Atenas de Tucídides: Tradición y transgresión", *In memoriam J. Cabrera Moreno*, Univ. Granada, 1992, 407-411.
- 1993. "Cresmólogos, adivinos y filósofos en la Atenas clásica", en *Formas de difusión de las religiones antiguas*, J.Alvar, C. Blánquez y C.G. Wagner (eds.), Madrid, 189-195.
- 1993. "Los marcos de la ciudadanía y de la vida ciudadana en Roma y a Atenas en la desarrollo del arcaísmo", *Florentia Iliberritana*, Granada.

- 1994. "Teseo: la tradición y la renovación en la religiosidad de Plutarco", *Actas del III simposio español sobre Plutarco*, Madrid, 137-143.
- 1995. "La definición de los espacios sacros en la formación de la ciudad griega: el caso de Atenas", *Ilu*, Revista de ciencias de las religiones, nº 0, 207-215.
- 1995. "Los ritos de Colono en los márgenes de la ciudad", en *Ritual y Conciencia Cívica en el Mundo Antiguo*, Homenaje a F. Gascó, J. Alvar, C. Blánquez y C.G. Wagner, eds., Madrid, 33-36.
- 1997. "El estratega en la ciudad democrática", en *Homenaje al Profesor A. Barbero*, M.I. Loring, ed., Madrid, 539-552.
- Plácido D. y M. Valdés, 1998. "Eleusis, el Ática y Atenas hasta la época de Pisístrato", *Homenaje al profesor S. Lasso de la Vega*, Madrid, 469-481.
- Plommer, W.H. 1960. "The archaic Acropolis: Some Problems", *JHS*, 80, 127-159.
- Podlecki, A.J. 1971. "Cimon, Skyros and the Theseus Bones", *JHS*, 91, 141-143.
- 1975. "Theseus and Themistocles", *RSA*, 5, 1-24.
- 1987. "Solon or Peisistratus? A Case of Mistaken Identity", *AncW*, 18, 3-19.
- Polignac, F. de, 1984. *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société VIII^e - VII^e siècles avant J.-C.*, Paris.
- 1995. "Sanctuaries et société en Attique géométrique et archaïque", en *Culture et cité: l'avènement d'Athènes à l'époque archaïque*, S. Verbanck-Piérard y D. Viviers, eds., Bruxelles, 1995, 75-101.
- 1996. "Entre les dieux et les morts, status individuel et rites collectifs dans la cité archaïque", en *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Hägg ed., Stockholm, 31-40.
- 1998. "Divinités régionales et divinités communitaires dans les cités archaïques", en *Les Panthéons des cités des origines à la Périégèse de Pausanias*, Kernos, suppl., 8, V. Pirenne-Delforge, ed., Liège, 1998, 23-34.
- Pötscher, W. 1966. "Zeus Naios und Dione in Dodona", *Mnemosyne*, 19, 113-147.
- Premierstein, A.V. 1909. "Die urkunde eines Arkadischen synoikismos", *MDAI (AA)*, 34, 237-68.
- Prinz, F. 1979. *Gründungsmythen und sagenchronologie*, München.
- Pritchett, W.K. 1979. *The Greek State at War*, Part III, Berkeley-Los Angeles-London.
- 1985. *The Greek State at War*, Part IV, Berkeley-Los Angeles-London.
- 1987. "The *Panmuchi*s of the Panathenaia", Homenaje a G.E. Mylonas, II, Athenai, 179-188.
- Prott, I. de y L. Ziehen, 1988. *Leges Graecorum Sacrae*, Chicago, (reedición en un volumen de la obra editada en dos volúmenes en Leipzig, 1886-1902).
- Pugliese Carratelli, G. 1967-86. "Supplemento Epigrafico di Iasos", *ASAtene*, 29-30, 437-486.
- 1979. "Afrodita cretese", *SMEA*, 20, 131-141.
- 1984. "Le epigrafi del Vaso François", *PP*, 39, 73-75.
- 1985. "Labyrinthos e Megaron", en *Studi in onore di E. Bresciani*, Pisa, 445-460.
- Quattordio Moreschini A. 1986. "Per un'etimologia di *korubantes/kurbantes* scerdoti di Cibeles", *AION* (sezione linguistica), 8, 207-217.
- 1989. "Neleos, Neleios, Neleiades", *SMEA*, 27, 255-267.

- Raaflaub, K.A. 1993. "Homer to Solon: the Rise of the Polis. The Written Sources", en *The Ancient Greek City State*, M.H. Hansen, ed., Copenhagen, 41-105.
- 1997. "Soldiers, Citizens and the evolution of the Early Greek Polis", en *The Development of the polis in archaic Greece*, London-New York, L.G. Mitchell y P.J. Rhodes, eds., 49-59.
- Rapetti, R. 1966. "Panias de Eracle iniziato ai misteri Eleusini", *PP*, 21, 131-135.
- Raubitscheck, A.E. 1949. *Dedications from the Athenian Akropolis. A Catalogue of the Inscriptions of the Sixth and Fifth Centuries B.C.*, Massachusetts.
- 1974. "Kolieis", en *Phoros. Tribute to B.D. Meritt*, eds. D.W. Bradeen y M.F. McGregor, Locust-Valley y New York, 137-138.
- 1982. "The dedication of Aristokrates", *Hesperia*, suppl., 19 (*Studies in Attic Epigraphy, History and Topography*), 14-16.
- Raubitschek, I.K. y A.E. 1981. "The Mission of Triptolemos", *Hesperia Suppl.* 20, Princeton.
- Reese, D.S. 1989. "Faunal Remains from the Altar of Aphrodite Ourania", *Hesperia*, 58, 1989, 63-70.
- Reinach, S. 1912. *Cultes, Mythess et Religions*, Paris.
- Reinmuth, O.W. 1971. *The ephebic inscription of the Fourth Century B.C.*, Leiden.
- 1974. "A New ephebic inscription from the Athenian Agora", *Hesperia*, 43, 246-259.
- Rhodes, P.J. 1972. *The Athenian Boule*, Oxford.
- 1976. "Pisistratid Chronology Again", *Phoenix*, 30, 219-233.
- 1979. "Eisangelia in Athens", *JHS*, 99, 103-114.
- 1981. *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford.
- 1982. "Problems in Athenian Eispheora and Liturgies", *AJAH*, 7, 1-19.
- 1983. "Review of Siewert", *JHS*, 103, 203-204.
- 1991. "The Athenian Code of Law, 410-399", *JHS*, 111, 87-100.
- 1993. "The Greek Poleis. Demes, Cities and Leagues", en *The Ancient Greek City-State*, M.H. Hansen, ed., Copenhagen, 161-182.
- 1993. "Alles eitel gold? The Sixth and Fifth Centuries in Fourth-Century Athens", en *Aristotle et Athènes*, M. Piérart, ed., Paris, 53-64.
- Rhodes, R.F. 1995. *Architecture and Meaning on the Athenian Acropolis*, Cambridge.
- Rich, J y A. Wallace-Hadrill (eds.), 1991. *City and Country in the Ancient World*, London.
- Rich, J. y G. Shipley (eds.), 1993. *War and Society in the Greek World*, Londo-New York.
- Richardson, N.J. 1974. *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford.
- 1985. "Early Greek views about life after death", en *Greek Religion and Society*, P.E. Easterling y J.V. Muir, eds., 50-66.
- Richter, G.M.A. 1945. "Peisistratos Law Regarding Tombs", *AJA*, 49, 152.
- 1961. *The Archaic Gravestone of Attica*, London.
- Ridley, R.T. 1979. "The Hoplite as Citizen: Athenian Military Institutions in their Social Context", *AC*, 58, 508-548.
- Ridway, B.S. 1992. "Images of Athena on the Akropolis", en *Godess*, J. Neils ed., 119-142.
- Rihll, T.E. 1987. "The Attic *naukrariai*", *LCM*, 12.1, 10.
- 1991. "Hectemoroi: Partners in Crime?", *JHS*, 111, 101-121.
- Robert, L. 1959. "Les inscriptions de Didymes", *Gnomon*, 31, 657-674.
- Robert, L. et J. 1964. "Bulletin Epigraphique", *REG*, 77, 127-259.

- 1965. "Bulletin Epigraphique", *REG*, 78, 70-204.
- 1973. "Bulletin Épigraphique", *REG*, 86, 48-211.
- Robertson M., et al., 1995. *The Treasures of the Parthenon and Erechtheion*, Oxford.
- Robertson, N. 1978. "The Myth of the First Sacred War", *CQ*, 28, 38-73.
- 1983. "The Riddle of the Arrhephoria at Athens", *HSCP*, 87, 241-288.
- 1984. "The Ritual Background of the Erysichton Story", *AJPh*, 105, 385 ss.
- 1984. "Poseidon Winter Festival", *CQ*, 34, 1-16.
- 1985. "The Origin of the Panathenaea", *Rheinisches Museum*, 128, 231-295.
- 1986. "Solon's Axones and Kyrbeis and the Sixth Century Background", *Historia*, 35, 147-76.
- 1988. "Melanthus, Codrus, Neleus, Caucon: Ritual Myth as Athenian History", *GRBS*, 29, 201-261.
- 1989. (Reseña), *Phoenix*, 43, 262-265.
- 1989. (Reseña), *Phoenix*, 43, 365-375.
- 1990. "The Laws of Athens 410-399 B.C.: The Evidence for Review and Publication", *JHS*, 110, 43-75.
- 1992. *Festivals and Legends: the Formation of Greek Cities in the Light of Public Ritual*, Toronto.
- 1993. "Athens' Festival of the New Wine", *HSCP*, 95, 197-250.
- 1996. "Athena and Early Greek Society: Palladium Shrines and Promontory Shrines", *Religion in the Ancient World. New Themes and Approaches*, M. Dillon ed., Amsterdam, 383-475.
- 1996. "Athena Shrines and Festivals", en *Worshipping Athena*, J. Neils ed., 27-77.
- Rocca, E. la, 1972-73. "Una testa femminile nel museo nuovo dei conservatori e l'Afrodite Louvre-Napoli", *ASAtene*, 34-35, 419-450.
- Rocchi, M. 1991. "Les oracles des Pisistratides dans le temple d'Athéna", *Phornikeia Grammata*, (Actas del Coloquio de Liège, 15-18 Nov.), Namur, 477-589.
- Rodríguez Adrados, F. 1956-1959. *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, vol., I y II, Barcelona.
- 1976. *Orígenes de la lírica griega*, Madrid.
- 1979. "The Life of Aesop and the Origin of Novel in Antiquity", *Q.U.*, 30, 93-112.
- 1981. *El mundo de la lírica griega antigua*, Madrid.
- Roebuck, C. 1955. "The Early Ionian League", *Cph*, 50, 26-40.
- 1961. "Tribal Organization in Ionia", *TAPA*, 92, 495-507.
- 1974. "Three Classes (?) in Early Athens", *Hesperia*, 43, 485-493.
- Roller, L.E. 1981. "Funeral Games in Greek Art", *AJA*, 85, 107-19.
- 1981. "Funeral Games for historical persons", *Stadion*, 7, 1-18.
- Rolley, C. 1965. "Le Santuaire des dieux Patrôos et le thesmophorion de Thasos", *BCH*, 89, 441-483.
- Roman, I.B. 1982. "The Archaic Statue of Dionysos from Ikarion", *Hesperia*, 51, 398-409.
- Romero Recio, M. 1997. "Problemas sobre los antecedentes arcaicos del naukleros", *Chaire. II Reunión de historiadores del mundo griego antiguo*, Homenaje al Prof. Dr. Fernando Gascó, F.J. Presedo et al., eds., Sevilla, 85-93.
- Rossetti, L. 1985. "Como instaurare un nuovo assetto costituzionale secondo Platone", *Gerión*, 3, 63-77.
- Rosivach, V.J. 1978. "The Altar of Zeus Agoraios in the Heracleidae", *PP*, 178, 32-47.

- 1987. "The Cult of Zeus Eleutherios at Athens", *PP*, 42, 262 ss.
- 1987. "Auctochthony and the Athenians", *CQ*, 37, 294-306.
- 1987. "Execution by Stoning in Athens", *CA*, 6, 232-248.
- 1992. "Redistribution of land in Solon, fragment 34 West", *JHS*, 112, 153-157.
- 1993. "The Distribution of Population in Attica", *GRBS*, 34, 391-407.
- 1994. *The System of Public Sacrifice in Fourth-Century Athens*, Atlanta, 1994.
- Rossetti, L. 1985. "Como instaurare un nuovo assetto costituzionale secondo Platone", *Gerión*, 3, 63-77.
- Rossi, L.E. 1982. "Los poemas homéricos como testimonio de poesía oral", en *Historia y civilización de los griegos*, dirigida por R. Bianchi Bandinelli, vol I, Barcelona, (1ª ed., 1978), 191-263.
- Rostroff, S.I. y J.H. Oakley, 1992. *Debris from a Public Dining Place in the Athenian Agora*, Princeton-New Jersey, Hesperia Suppl. 25.
- Roussel, D. 1941. "Les Chlamides noires des éphébes athéniens", *REA*, 43, 163-5.
- 1976. *Tribu et Cité*, Paris.
- Roussel, P. 1987. *Délos, colonie athénienne*, Paris, 1987 (reimpresión aumentada por Ph. Brunneau et al.,) Paris.
- Roux, G. 1979. "Le vrai Temple d'Apollon à Delos", *BCH*, 103, 109-135.
- Rudhardt, J. 1991. "L'hymne homérique à Aphrodite. Essai d'interprétation", *Mus. Helv.*, 148, 8-20.
- Ruschenbusch, E. 1958. "Patrios Politeia", *Historia*, 7, 398-424.
- 1966. *Solonos Nomoi*, Wiesbaden.
- Rutherford, I. I Irvine, 1988. "The Race in the Athenian Oschophoria and an Oschophorion by Pindar", *ZPE*, 72, 43-51.
- Ruzé, F.R. 1988. "Aux débuts de l'écriture politique: le pouvoir de l'écrit dans la cité", en *Les savoirs de l'écriture*, M. Detienne, ed., Lille, 82-94.
- 1989. "Basileis, tyrans et magistrats", *Metis*, 4, 211-231.

- Sage, M.M. 1996. *Warfare in Ancient Greece. A Source Book*, London-New York.
- Saïd, S. 1993. "Le Mythe de L'Aréopage avant la Constitution d'Athènes", en *Aristotle et Athènes*, M. Piérart, ed., Paris, 155-184.
- Sakellariou, M. 1958. *La migration grecque en Ionie*, Athènes.
- 1976-77. "La situation politique en Attique et en Eubée du 1100 à 700 avant J.C.", *REA*, 78-9, 11-21.
- 1989. *The Polis-State. Definition and Origin*, Athens.
- 1991. "Formes d'organisation sociale entre l'époque mycénienne et le Haut Archaïsme", en *La Transizione dal Miceneo all' alto arcaismo. Del Palazzo alla Città*, D. Musti et al. eds., Roma, 35-41.
- Salmon, J. 1977. "Political Hoplitēs?", *JHS*, 97, 84-101.
- Salviat, F. 1958. Une nouvelle loi thasienne: institutions judiciaires et fêtes religieuses à la fin du I^{er} siècle AV. J-C", *BCH*, 82, 193-267.
- 1992. "Calendrier de Paros et Calendrier de Thasos. Boédromiea, Badromia et la solidarité des armes", *Mélanges Pierre Lévêque. VI: Religion*, M.M. Mactoux y E. Geny (eds.), Paris, 261-267.
- Salviat, F y J. Servais, 1964. "Stèle indicatrice thasienne trouvé au sanctuaire d'Aliki", *BCH*, 88, 267-287.
- Sancho, L. 1991. "To METEXEIN TES POLEOS. Reflexiones acerca de las condiciones de pertenencia ciudadana entre Solón y Pericles", *Gerión*, 9, 59-86.

- Sanctis, S. De, 1964. *Atthis. Storia della Repubblica ateniese dalle origini alla età di Pericles*, Roma.
- Santoni, A. 1979. "Aristotele, Solone e l'Athenaion Politeia", *ASNSP*, 9, 959-984.
- Sarkady, J. 1966. "Attika IM 12. BIS 10 JAHRITUNDERT", *Ac. Class. Univ. Debreceniensis*, 2, 9-27.
- Schachter, A. 1981. *Cults of Boiotia*, London, Vol. I.
 -1986. *Cults of Boiotia*, London, Vol II.
 -1992. "Policy, Cult and the Placing of Greek Sanctuaries", en *Le Sanctuaire Grec*, O. Reverdin y B. Grange (eds.), Genève, 1-57.
- Schefold, K. 1992. *Gods and Heroes in Late Archaic Greek Art*, Cambridge (1ª edición, 1978)
- Schils, G. 1991. "Solon and the Hektemoroi", *Ancient Society*, 22, 75-90.
- Schlaifer, R. 1943. "The Cult of Athena Pallenis", *HSCP*, 54, 35-67.
 -1994. "The Attic Association of the Mesogeia", *Cph*, 39, 22-27.
- Schmitt-Pantel, P. 1980. "Le repas au prytanée et à le tholos dans l'Athènes classique. Sitesis, trophé, misthos: reflexions sur le mode de nourriture démocratique", *Annali del Seminario di Studi del mondo classico. Archeologia e Storia Antica*, II, Naples, 55-68.
 -1990. "Sacrificial Meal and Symposion: Two Models of civic Institutions in the Archaic City", en *Sympotica*, O. Murray, ed., 14-33.
 -1992. *La cié au banquet. Histoire des repas publics dans la cité grecques*, Rome.
- Schmitt-Pantel, P. y L.B. Zaidman, 1989. *La Religion grecque*, Paris.
- Schnurr, Ch., 1995. "Die alte Agora Athens", *ZPE*, 105, 131-138.
- Schreiner, J.H. 1981. "The Exile and Return of Peisistratos", *Symb Osl*, 56, 13-17.
- Schumacher, R.W.M. 1993. "Three related Sanctuaries of Poseidon: Geraistos, Kalaureia and Tainaron", en *Greek Sanctuaries*, R. Hägg y N. Marinatos, eds., 62-87.
- Schuter, X. de, 1987. "Le culte d'Apollon Patroos à Athènes", *AC*, 56, 103-129.
 -1996. "La marmite et la panspermie des morts", *Kernos*, 9, 333-345.
- Schwabl, Von Hans, 1978. *Zeus*, München.
- Scully, V. 1962. *The Earth, the Temple and the Gods*, New Haven-London.
- Seaford, R. 1981. "Dionysiac Drama and the Dionysiac Misteries", *CQ*, 31, 252-275.
 -1987. "The Tragic Wedding", *JHS*, 107, 106-130.
 -1994. *Reciprocity and Ritual*, Oxford.
- Sealey, R. 1960. "Regionalism in Archaic Athens", *Historia*, 9, 155-180.
 -1983. "How Citizenship in the City Began in Athens", *AJAH*, 2, 97-129.
 -1983. "The Athenian Courts for Homicide", *Cph*, 78, 275-296.
 -1987. *The Athenian Republic*, London.
- Segal, Ch. 1979. "The Myth of Bacchylides 17: Heroic Quest and Heroic Identity", *Eranos*, 77, 23-37.
- Segoloni, L.M. "Tra filologia e archeologia: il catalogo omerico delle navi", *Athenaeum*, fasc. III-IV, 1984, 601-619.
- Sfameni Gasparo, G.S. 1986. *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma.
- Shapiro, H.A. 1981. "Exekias, Ajax and Salamis: a Further Note", *AJA*, 85, 173-75.
 -1982. "Kallias Kratiou Alopekethen", *Hesperia*, 51, 69-73.
 -1982. "Theseus, Athens and Troizen", *Archäologischer Anzeiger*, 291-297.
 -1983. "Epilykos Kalos", *Hesperia*, 52, 305-310.
 -1986. "The Attic Deity Basile", *ZPE*, 63, 134-136.

- 1989. *Art and Cult under the Tyrants in Athens*, Mainz.
- 1983. "Paintings, Politics and Genealogy: Peisistratos and the Neleids", en *Ancient Greek Art and Iconography*, ed. W.G. Moon, Madison, 87-96.
- 1990. "Old and New Heroes: Narrative, Composition and Subject in Attic Black Figure", *CA*, 9, 114-148.
- 1990. "Oracle-Mongers in Peisistratid Athens", *Kernos*, 3, 335-345.
- 1991. "Theseus: Aspects of the Hero in Archaic Greece", en *New Perspectives in Early Greek Art*, B. Buitron-Oliver, ed., Washington, 123-149.
- 1992. "The Marriage of Theseus and Helen", en *Kotinos. Festschrift für E. Simon*, Mainz, 232-236.
- 1992. "Theseus in Kimonian Athens: The Iconography of Empire", *Mediterranean Historical Review*, 7, 29-49.
- 1992. "Mousikoi Agones: Music and Poetry at the Panathenaia", en *Godess...*, J. Neils ed., 53-75.
- 1995. *Art and Cult under the Tyrants in Athens*, suppl., Mainz, 1995.
- 1996. "Cults of Solonian Athens", en *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Hägg ed., Stockholm, 127-133.
- 1996. "Democracy and Imperialism. The Panathenaia in the Age of Perikles", en *Worshipping Athena*, J. Neils ed., 215-225.
- Shear, T.L. 1939. "The Campaign of 1938", *Hesperia*, 8, 201-246.
- Shear, T.L., Jr., 1971. "The Athenian Agora: Excavations of 1970", *Hesperia*, 40, 241-279.
- 1973. "The Athenian Agora: Excavations of 1971", *Hesperia*, 42, 121-179.
- 1973. "The Athenian Agora: Excavations of 1972", *Hesperia*, 42, 359-407.
- 1975. "The Athenian Agora: Excavations of 1973-1974", *Hesperia*, 44, 331-374.
- 1978. "Tyrants and Buildings in Archaic Athens", en *Athens Comes of Age: From Solon to Salamis*, W.A.P. Childs, ed., Princeton, 1-19.
- 1982. "The Demolished Temple at Eleusis", *Hesperia*, suppl., 20, 128-140.
- 1984. "The Athenian Agora: Excavations of 1980-1982", *Hesperia*, 53, 1-57.
- 1995. "Bouleuterion, Metroon and the Archives at Athens", en *Studies of the Ancient Greek Polis*, M.H. Hansen y K. Raaflaub, eds., 1995, 157-190.
- 1997. "The Athenian Agora: Excavations of 1989-1993", *Hesperia*, 66, 495-548.
- Siewert, P., 1977. "The ephebic Oath in Fifth-Century Athens", *JHS*, 97, 102-111.
- 1979. "Poseidon Hippios am Kolonos und die attischen Hippeis", en *Arktouros. Hellenistic Studies presented to D.M.W. Knox*, G.W. Bowersock, W. Burkert, M.L.T. Putman, eds., Berlin, 280-289.
- Silver, M. 1992. *Taking Ancient Mythology Economically*, Leiden-New York.
- Simms, R.M. 1975. "The Eleusinia in the Sixth to Fourth Centuries B.C.", *GRBS*, 16, 269-279.
- 1983. "Eumolpos and the Wars of Athens", *GRBS*, 29, 197-208.
- Simon, E. 1963. "Polygnotan Painting and the Niobid Painter", *AJA*, 67, 43-62.
- 1983. *The Festivals of Attica*, London.
- 1996. "Theseus and Athenian Festivals", en *Worshipping Athena*, J. Neils de., 9-26.
- Skutsch, O. 1987. "Helen, her Name and Nature", *JHS*, 107, 188-193.
- Slater, N.W. 1986. "The Ienaeon Theatre", *ZPE*, 66, 255-264.
- Smith, R.C. 1985. "The Clans of Athens and the Historiography of the Archaic Period", *EMC*, 29, 51-61.

- Smith, R.M. 1998. "The Phrearrhian Lex Sacra", *Hesperia*, 67, 9-107.
- Smithson, E.L., 1968. "The Tomb of a Rich Athenian Lady ca. 850 B.C.", *Hesperia*, 37, 77-116.
- 1974. "A Geometric Cemetery on the Areopagus, 1879, 1932, 1947", *Hesperia*, 43, 325-390.
- Snodgrass, A.M. 1964. "Carian Armourers: the Growth of a Tradition", *JHS*, 84, 107-118.
- 1965. "The Hoplite Reform and History", *JHS*, 85, 110-122.
- 1967. *Arm and Armours of the Greeks*, Thames-Huston.
- 1971. *The Dark Age of Greece*, Oxford.
- 1980. *Archaic Greece. The Age of Experiment*, London.
- 1982. "Central Greece and Thessaly", en *CAH²*, III, 1, 657-695.
- 1982. "Les origines du culte des héros dans la Grèce antique", en *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, G. Gnoli y J.P. Vernant (eds.), Cambridge, 107-119.
- 1982. "Central Greece and Thessaly", en *Cambridge Ancient History*, III, 1(segunda edición).
- 1983. "Two demographic notes", en *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.: Tradition and Innovation*, R. Hägg ed., Stockholm, 167-171.
- 1986. "Interaction by design: the Greek city state", en *Peer Polity interaction and socio-political change*, eds. C. Renfrew y J.F. Cherry, 47-58.
- 1988. "The Archaeology of the Hero", *AION*, 10, 19-26.
- 1990. *Arqueología de Grecia* (primera edición en inglés, 1987), Barcelona.
- 1991. "Archaeology and the Study of Greek City", en *City and Country*, J. Rich, A Wallace-Hadrill, eds., London, 1-23.
- 1993. "The Rise of the Polis. The Archaeological Evidence", en *The Ancient Greek City-State*, M.H. Hansen, ed., Copenhagen, 30-40.
- 1993. "The hoplite reform revisited", *DHA*, 19, 1993, 47-61.
- Sokolowski, F. 1964. "Aphrodite as Guardian of Greek Magistrates", *HTHR*, 57, 1-8.
- 1962. *Lois Sacrés des Cités Grecques*, Suppl., Paris.
- 1969. *Lois Sacrés des Cités Grecques*, Paris.
- Sommerstein, A.H. 1989, *Aeschylus, Eumenides*, Cambridge.
- Somville, P. 1984. "Le dauphin dans la religion grecque", *RHR*, 201, 3-24.
- Sourvinou-Inwood, Ch. 1971. "Theseus Lifting the Rock and a Cup Near the Pithos Painter", *JHS*, 91, 94-109.
- 1973. "Movements of Population in Attica at the End of the Mycenaean Period", en *Bronze Age Migrations in the Aegean*, R.A. Crossland y A. Birchell (eds.), London, 215-224.
- 1978. "Persephone and Aphrodite at Locri: A model for personality definitions in Greek religion", *JHS*, 98, 101-121.
- 1979. *Theseus as Son and Stepson*, London.
- 1979. "The Myth of the First Temple at Delphi", *CQ*, 29, 231-251.
- 1983. "A Trauma in Flux: Death in the Eighth Century and After", en *The Greek Renaissance of the Eighth century B.C.*, R. Hägg ed., Stockholm, 33-48.
- 1990. "What is Polis Religion?", en *The Greek City. From Homer to Alexandre*, S.Price y O. Murray (eds.), Oxford, 295-322.
- 1991. *Reading Greek Culture. Text and Images, Rituals and Myths*, Oxford.
- 1993. "Early Sanctuaries, the Eight Century and Ritual Space", en *Greek Sanctuaries*, London-New York, p. 1-17.

- 1995. *Reading Greek Death to the End of the Classical Period*, Oxford.
- 1997. "Reconstructing change: ideology and the eleusinian Mysteries", en *Inventing Ancient Culture*, eds. M. Golden y P. Toohey, London-New York, 132-164.
- Spence, I.G. 1993. *The Cavalry of Classical Greece*, Oxford.
- Spivey, N.J y T. Rasmussen, 1986. "Dioniso e i pirati nel Toledo Museum of Art", *Prospettiva*, 44, 2-8.
- Stafford, E.J. 1997. "Themis. Religion and order in the Archaic polis", en *The Development of the polis in archaic Greece*, L.G. Mitchell y P.J. Rhodes, eds., London-New York, 158-167.
- Stanton, G.R. 1984. "The Tribal Reform of Kleisthenes the Alkmeonid", *Chiron*, 14, 1-41.
- 1990. *Athenian Politics c. 800-500 B.C. A Source Book*, London-New York.
- Starr, Ch.G. 1977. *The Economic and Social Growth of Early Greece, 800-500*, New York.
- Stewart, A. 1983. "Stesichoros and the François Vase", en *Ancient Greek Art and Iconography*, W.G. Moon, ed., Madison, 53-74.
- Stinton, C.W. 1976. "Solon, Fragment 25", *JHS*, 96, 159-163.
- 1976. "Iphigeneia and the bears of Brauron", *CQ*, 70, 1976, 11-13.
- Strataridaki, A. 1991. "Epimenides of Crete: Some Notes on his Life, Works and the Verse *kretes aei fustai*", *Fortunatae*, 2, 207-223.
- Stroud, R.S. 1968. *Drakon's Law on Homicide*, Berkeley.
- 1971. "Theozotides and the Athenian Orphans", *Hesperia*, 40, 280-301.
- 1978. "State Documents in Archaic Athens", en *Athens Comes of Age: From Solon to Salamis*, W.A.P. Childs, ed. Princeton, 20-42.
- 1979. *The Axones and Kyrbeis of Drakon and Solon*, Berkeley.
- 1994. "The Aiakeion and Tholos of Athens in POXY 2087", *ZPE*, 103, 1-9.
- Suárez de la Torre, E. 1998. "Les dieux de Delphes et l'histoire du Sanctuaire, *Les Panthéons des cités des origines à la Périégèse de Pausanias*, Kernos, suppl., 8, 199, 61-89.
- Tandy, D.W. 1997. *Warrior into Traders. The Power of the Market in Early Greece*, Berkeley-Los Angeles-London.
- Takabate, S. 1986. "The Idea of "Xenos" in Classical Athens: its Structure and Peculiarities", en *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Tokyo-Leiden-New York, 449-455.
- 1992. "Funerary Laws and Athens", *Kodai*, 3, 1-13.
- Thallon, I. Hill, 1953. *The Ancient City of Athens, its Topography and Monuments*, London.
- Thiel, J.H. 1950. "On Solon's System of Property Classes", *Mnemosyne*, 4.3, 1-11.
- Thomas, C.G. 1976. "From Wanax to basileus. Kinship in the Greek Dark Age", *Hispania Antiqua*, 6, 187-206.
- 1983 "Theseus and Synoicism", *SMEA*, 23, 337-349.
- Thomas, R. 1989. *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge.
- 1995. "Written in Stone? Liberty, Equality, Orality and the Codification of Law", *BICS*, 40, 49-74.
- Thompson, D.B. "A dove for Dione", *Hesperia*, suppl., 20, 1982, 155-162
- Thompson, H.A. 1936. "Pnyx and Thesmophorion", *Hesperia*, 5, 151-200.

- 1937. "Buildings on the West Side of the Agora", *Hesperia*, 6, 1-226.
- 1954. "Excavations in the Athenian Agora: 1953", *Hesperia*, 23, 31-67.
- 1960. "Activities in the Athenian Agora: 1959", *Hesperia*, 29, 327-368.
- 1966. "Activities in the Athenian Agora 1960-65", *Hesperia*, 35, 37-54.
- 1968. "Activity in the Athenian Agora: 1966-67", *Hesperia*, 37, 36-72.
- 1978. "Some hero shrines in early Athens", en *Athens Comes of Age: From Solon to Salamis*, W.A.P. Childs, ed. Princeton, 96-108.
- 1982. "The Pnyx in models", *Studies in Epigraphy, History, and Topography Presented to E. Vanderpool*, *Hesperia*, suppl., 19, 133-147.
- 1988. "Building for a more Democratic Society. The Athenian Agora after Ephialtes", en *Praktika. XII International Congress of Classical Archaeology*, 4, Athens, 198-203.
- Thompson, H.A. y R.E. Wycherley, 1972. *The Athenian Agora*, vol. XIV, Princeton.
- Thompson, W.E. 1969. "Kleisthenes and Aigeis", *Mnemosyne*, 22, 137-152.
- 1970. "Notes on the Treasurers of Athena", *Hesperia*, 39, 54-63.
- 1970. "The Regional Distribution of the Athenian Pentakosiomedimnoi", *Klio*, 52, 1970, 437-451.
- 1971. "The Deme in Kleisthenes Reforms", *Symb Osl*, 46, 72-79.
- Thomsen, R. 1964. *Eisphora. A Study of Direct Taxation in Ancient Athens*, Copenhagen.
- Thür, G. 1991. "The Jurisdiction of the Areopagus in Homicide Cases", *Symposion. 1990 (Papers on Greek and Hellenistic Legal History)*, ed. M. Gagarin, Köln, 53-72.
- 1996. "Oath and Dispute Settlement in Ancient Greek Law", en *Greek Law...*, L. Foxhall y A.D.E. Lewis, eds., 57-72.
- Tillyard, E.M.W. 1913. "Theseus, Sinis and the Isthmian Games", *JHS*, 33, 296-312.
- Tiverios, M. 1996. "Shield Devices and Column-Mounted Statues on Panathenaic Amphoras. Some Remarks on Iconography", en *Worshipping Athena*, J. Neils ed., 163-174.
- 1998. "Theseus kai Panathenaia", en *The Archaeology of Athena...*, W.D.E. Coulson et al., eds., Oxford, 1994, 131-142.
- Tobin, J. 1993. "Some New Thoughts on Herodes Atticus' Tomb, His Stadium of 143/4 and Philostratus VS, 2.550", *AJA*, 97, 81-89.
- Tod, M.N. 1933-1946. *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, vol 1 y 2, Oxford (2ª edición).
- Toepffer, I. 1973. *Attische Genealogie*, New York (1ª edición, 1889).
- Tomlinson, R.A. 1972. *Argos and the Argolid*, Ithaca.
- Torelli, M. 1979. "Rome et l'Etrurie archaïque", en *Terre et Paysans dépendants dans les sociétés antiques*, Paris, 252-299.
- Toynbee, A. 1969. *Some Problems of Greek History*, London.
- Tracy, S.V. 1991. "The Panathenaic Festival and Games: An Epigraphic Inquiry", *Nikephoros*, 4, 133-153.
- Traill, J.S. 1975. *The Political Organization of Attica: A Study of the Demes, Trittyes, and Phylai and their Representation in the Athenian Council*, Princeton.
- 1986. *Demos and Trittyes, Epigraphical and Topographical Studies in the Organization of Attica*, Toronto.
- Travlos, J. 1971. *Pictorial Dictionnary of Ancient Athens*, London.
- 1973. "Eleusis: the Origins of the Sanctuary", en *Temples and Sanctuaries of Ancient Greece*, E. Melas (ed.), London, 75-87.

- 1974. "The Lawcourt *epi Paladio*", *Hesperia*, 43, 500-11.
- 1983. "He Athena kai he Eleusina ston 8^o kai 7^o p.Ch. Aiona", *ASAtene*, 45, 1983, 323-338.
- 1988. *Bildlexikon zur Topographie des Antiken Attika*, Tübingen.
- Tréheux, J. 1953. "La réalité historique des ofrandes hyperboréennes", *Studies to D.M. Robinson, II*, eds., G.E. Mylonas y D. Raymond, Saint Louis, Missouri, 758-774.
- 1984. "Les Cosmes à Latô", *Aux origines de l'Hellenisme. La Crète et la Grèce*. Homenaje a H.van Effenterre, Paris, 329-342.
- Tritsch, F.J. 1973. "The Sackers of Cities and the movement of population", en *Bronze Age Migrations in the Aegean*. R.A. Crossland y A. Birchall eds., Duckworth, 233-239.
- Turner, J.A. 1983. *Hiereia, Acquisition of Feminine Priesthoods in Ancient Greece*, Sta Barbara, Univ. of California.
- Tyrrell, W.B. 1984. *Amazons. A Study in Athenian Mythmaking*, Baltimore-London, 1984.
- Tyrrell, W.B. y F.S. Brown, 1991. *Athenian Myths and Institutions*, New York-Oxford.

- Ustinov, Y. 1996. "Orgeones in Phratries: a Mechanism of Social Integration in Attica", *Kernos*, 9, 227-242.

- Valdés, M. 1994. "El culto de Apolo Patroos en las fratrias", *Geri6n*, 12, 45-61.
- 1995. "La reorganizaci6n soloniana de dos festivales atenienses: Oскоforias y Esciraforias", en *Ritual y conciencia cívica*, J. Alvar, C.G. Wagner, eds., ARYS 7, 19-32.
- 1997. "Teseo y las fiestas primitivas de Atenas", en *Imágenes de la Polis* (I Reunión Española de Historiadores del Mundo Griego Antiguo, Madrid 23-25 de Noviembre de 1994), D. Plácido, J. Alvar, J.M. Casillas y C. Fornis (eds.), Madrid, 369-388.
- Valdés, M y D. Plácido, "La frontera del territorio ateniense", *Stud.Hist. (Historia Antigua)*, 16, 1998, 85-100.
- Vandenabeele, F. 1968. "Quelques particularités de la civilization d'Amathonte à l'époque du Chypro-Géométrique", *BCH*, 92, 103-114.
- Vanderpool, E. 1942. "An Archaic Inscribed Stele from Marathon", *Hesperia*, 11, 329-337.
- 1966. "The Deme of Marathon and the Herakleion", *AJA*, 70, 319-323.
- 1974. "The Date of the Pre-Persian City Wall of Athens", en *Phoros. Tribute to B.D. Meritt*, Locust-Valley, New York, D.W. Bradeen y M.F. McGregor (eds.), 156-160.
- 1974. "The Agora of Pausanias I, 17, 1-2", *Hesperia*, 43, 308-310.
- Várhelyi, Z. 1996. "The Written Word in Archaic Attica", *Klio*, 78, 1996, 28-52.
- Vélissaropoulos, J. 1980. *Les Naoclères grecs*, Paris.
- Veneri, A. 1990. "Posidone e l'Elicona: Alcune osservazioni sull'antichità e la continuità di una tradizione mitica beotica", en *Essays in the Topography, History and Culture of Boiotia*, A. Schachter, ed., 129-134.
- Vermeule, E. 1989. *La muerte en la poesia y en el arte de Grecia*, Méjico (1^o edición en inglés de 1979).
- Vernant, J.P. 1968. *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris.

- 1973. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona (1ª edición en francés, 1965).
- 1982. *Mito y Sociedad en la Grecia Antigua*, Madrid (1ª edición en francés, 1974)
- 1988. "Artemis et le sacrifice préliminaire au combat", *REG*, 101, 221-239.
- Versnel, H.S. 1972. "Iakchos", *Talanta*, 4, 23-38.
- 1987. "Greek Myth and Ritual: the Case of Kronos", en *Interpretation of Greek Mythology*, J. Bremmer (ed.), London-Sidney.
- 1993. *Inconsistencies in Greek and Roman Religion, II, Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden-New York-Köln.
- Verbanck-Piérard, A. 1992. "Heracles at Feast in Attic Art: a Mythical or Cultic Iconography?", en *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical Periods*, Proceedings of the First International Seminar on Ancient Greek Cult, Athènes-Liège. 85-106.
- Verbanck-Piérard A. y D. Viviers, eds., 1995. *Culture et Cité. L'avènement d'Athènes à l'époque archaïque*, Bruxelles, 1995.
- Vian, F. 1952. *La guerre des Géants*, Paris.
- 1963. *Les origines de Thèbes*, Paris.
- Vidal-Naquet, P. 1968. "Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne", *Annales (ESC)*, 23, 947-964.
- 1981. *Le chasseur noir: Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris.
- Viviers, D. 1987. "Pisistratus Settlement on the Thermaic Gulf: a Connection with the Eretrian Colonization", *JHS*, 107, 193-195.
- 1987. "La conquête de Sigée par Pisistrate", *AC*, 56, 5-25.
- Vollgraff, W. 1909. "Inscriptions d'Argos", *BCH*, 33, 171-200.

- Wachte, R. 1991. "The Inscriptions on the François Vase", *Mus.Helv.*, 48, 86-113.
- Wade-Gery, H.T. 1944. "The Spartan Rhētra in Plutarch Lycurgus VI", *CQ*, 38, 1-9.
- 1946. "The Sixth-Century Athenian Decree about Salamis", *CQ*, 40, 101-104.
- 1958. "Eupatridai, Archons and Areopagus", *Essays in Greek History*, Oxford, Oxford, 86-115.
- Walbank, M.B. 1981. "Artemis Bear-Leader", *CQ*, 31, 276-281.
- Walker, H.J. 1995. *Theseus and Athens*, Oxford.
- 1995. "The Early Development of the Theseus Myth", *RhM*, 138, 1-33.
- Wallace, R.W. 1983. "The Date of Solon's Reforms", *AJAH*, 8, 81-95.
- 1985. *The Areopagos Council to 307 B.C.*, London.
- 1989. "The Athenian Proeispherontes", *Hesperia*, 58, 473-490.
- Wallinga, H.T. 1993. *Ships and Sea-Power before the Great Persian War. The Ancestry of the Ancient Trirreme*, Leiden-New York-Köln.
- Walsh, G.B. 1978. "The Rhetoric of Birthright and Race in Euripides Ion", *Hermes*, 106, 301-15.
- Walters, K.R. 1976. "The Ancestral Constitution and Fourth Century Historiography in Athens", *AJAH*, 1976, 1, 129-144.
- Walton, F.R. 1952. "Athens, Eleusis and the Homeric Hymn to Demeter", *HThR*, 45, 105-114.
- Ward, A.G. (ed.), 1970. *The Quest of Theseus*, London.
- Webster, T.B.L. 1955. "Homer and Attic Geometric Vases", *ABSA*, 50, 38-50.

- 1966. "The Myth of Ariadne from Homer to Catullus", *G&R*, 13, 22-31.
- Wees, H. van, 1986. "Leaders of men? Military organisation in the Iliad", *CQ*, 36, 285-303.
- 1992. *Status Warrior: War, Violence and Society in Homer and History*, Amsterdam.
- 1994. "The Homeric way of War: the Iliad and the hoplite phalanx" I, *G&R*, 41, 1-18.
- 1994. "The Homeric way of War: the Iliad and the hoplite phalanx" II, *G&R*, 41, 131-155.
- 1998. "Greek bearing Arms. The State, the leisure class and the display of weapons in archaic Greece", en *Archaic Greece. New Approaches and New Evidences*, N. Fisher y H. van Wees, eds., 1998, 333-378.
- Weir, R.G.A. 1995. "The Lost Archaic Wall Around Athens", *Phoenix*, 49, 247-258.
- Welskopf, E.Ch. 1985. *Soziale Typenbergriffe in alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt*, Berlin.
- Welskopf, E.Ch. ed., 1979. *Terre et paysans dépendants dans les sociétés antiques*, Paris.
- Welwei, K.W. 1992. *Athen. Vom Neolithischen siedlungsplatz zur Archaischen gross polis*, Darmstadt.
- West, M.L. y R. Merkelback, 1970. *Hesiodi. Fragmenta Selecta*, Oxford.
- West, M.L. 1983. *The Orphic Poems*, Oxford.
- 1985. *The Hesiodic Catalogue of Women*, Oxford.
- 1988. "The rise of the Greek epic", *JHS*, 108, 151-172.
- Wheeler, E.L. 1991. "The General as Hoplite", en *Hoplites, the Classical Greek Battle Experience*, V.D. Hanson (ed.), London-New York, 121-170.
- Whitehead, D. 1977, *The Ideology of the Athenian Metic*, Cambridge, 1977.
- 1981. "The archaic Athenian Zeugitai", *CQ*, 31, 282-286.
- 1986. *The Demes of Attica 508/7-ca 250 B.C.*, Princeton.
- Whitley, J. 1988. "Early States and hero Cults: a re-appraisal", *JHS*, 108, 173-182.
- 1991. *Style and Society in Dark Age Greece*, Cambridge.
- Wilkins, J. (ed.), 1995. *Euripides Heraclidae*, Oxford.
- Wilkins, J. 1990. "The Young of Athens: Religion and Society in Herakleidae of Euripides", *CQ*, 40, 329-339.
- Will, E. 1968. "Solonos Nomoi", *Revue Philologique*, 42, 134-135.
- 1969. "Soloniana", *REG*, 82, 104-116.
- Willems, R.F. 1962. *Cretan Cults and Festivals*, London.
- Winter, F.E. 1982. "Sepultura intra Urbem and the prePersian Walls of Athens", *Hesperia*, Suppl. 19, 199-205.
- Woodford, S. 1971, "Cults of Heracles in Attica", *Studies Presented to G.M.A. Hanfmann*, D. Gordon et al., eds., Mainz, 211-225.
- Woodhouse, W.J. 1965. *Solon the Liberator: A Study of the Agrarian Problem in Attika in the Seventh Century*, New York (1ª edición, 1938).
- Worley, L.J. 1994. *Hippeis. The Cavalry of Ancient Greece*, Boulder-San Francisco-Oxford.
- Woronoff, M. 1983, "Ville natale et cité chez Sophocles", *Ktema*, 8, 85-94.
- Wright, Ch. 1996. "Myth of Poseidon: the Development of the role of the god as reelected in myth", en *Religion in Ancient World. New Themes and Approaches*, M. Dillon ed., 1996, 533-547.

- Wright, J.C. 1994. "The Mycenaean Entrance System at the West End of the Akropolis of Athens", *Hesperia*, 63, 323-360.
- Wüst, F.R. 1957. "Zu den Prutaneis ton naukraron und zu den alten attischen Trittyen", *Historia*, 6, 126-191.
- Wyat, W.F. 1975. "Why Kurbis?", *Philologus*, 119, 46-47.
- Wycherley, R.E. 1957. *The Athenian Agora*, vol. III, New Jersey.
- 1959. "Two Athenian Shrines", *AJA*, 63, 67-72.
 - 1960. "Neleion", *ABSA*, 55, 60-66.
 - 1963. "Pausanias at Athens II", *GRBS*, 4, 157-175.
 - 1963. "The Pythion at Athens", *AJA*, 67, 75-79.
 - 1963. "Xenophon, Hipparchus, 3.6-7: Cavalry at the Lyceum", *CR*, 13, 14-15.
 - 1964. "The Olimpeion at Athens", *GRBS*, 161-179.
 - 1965. "Lenaion", *Hesperia*, 34, 72-76.
 - 1966. "Archaia Agora", *Phoenix*, 20, 285-293.
 - 1970. "Minor Shrines in Ancient Athens", *Phoenix*, 24, 283-295.
 - 1978. *The Stones of Athens*, Princeton.
- Young, E.R. 1972. *The Slaying of the Minotaur*, Michigan.
- Young, J.H. 1941. "The Salaminioi at Porthmos", *Hesperia*, 10, 163-191.
- Young, R.S. 1939. *Late Geometric Graves and a Seventh Century Well in the Agora*, *Hesperia* suppl., 2.
- 1951. "Sepultura intra urbem", *Hesperia*, 20, 67-134.
- Zambelli, M. 1976. "Il demo di Diomeia, le Metageitnia e le origini dei Gefirei, dei Mesogei e dei Salamini", *RFIC*, 104, 163-181.

